INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: CUADERNOS

Cuaderno 68

CARLOS LLANO CIFUENTES

ENSAYOS SOBRE JOSÉ GAOS: METAFÍSICA Y FENOMENOLOGÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
MÉXICO 2008

B1019.G284
L53

Llano Cifuentes, Carlos
Ensayos sobre José Gaos : Metafísica y Fenomenología / Carlos Llano Cifuentes. — México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2008.
216 p. — (Colección cuadernos ; 68)

ISBN 978-607-2-00099-5

1. Gaos, José, 1900-1969 — Crítica e interpretación. 2. Metafísica. 3. Fenomenología. I. Tit. II. Ser. III. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas

Cuidado de la edición, composición y formación tipográfica:
Claudia Chávez Aguilar

Primera edición: 2008
DR © 2008 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Distrito Federal

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n,
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D.F.
Tels.: 5622 7437 y 5622 7504; fax: 5665 4991
Correo electrónico: libros@filosoficas.unam.mx
Página web: http://www.filosoficas.unam.mx
Todos los derechos reservados

ISBN 978-607-2-00099-5

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

INTRODUCCIÓN

José Gaos González Pola (Gijón 1900-Ciudad de México 1969) ha sido calificado como "el más importante del grupo de filósofos" que se podrían encabezar "con el epígrafe general de herederos de Ortega";[1] él dice de sí mismo: "siempre me he reconocido por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido [...] públicamente [...] por el discípulo más fiel y predilecto, aunque [...] no puedo menos de pensar que en tal puesto y condición me reemplazó Julián Marías".[2] Ésa ha sido la razón que me ha llevado a emprender la presente obra: yo también me considero públicamente discípulo predilecto de José Gaos, aunque no con exclusividad, sino con un privilegio compartido, así como *nieto intelectual*, por lo tanto, de Ortega y Gasset.

José Gaos llega "transterrado" a México en 1938, fecha a partir de la cual enseña, traduce, escribe y dirige investigaciones hasta su muerte, en 1969. Las palabras de Fernando Salmerón en la oración fúnebre que pronuncia ante la tumba de Gaos, nos indican —lejanamente— sus aportaciones a la difusión de la filosofía en México: "Sin tener en cuenta esta actividad que el maestro cumplió, sin prisa y sin pausa, en beneficio de tantas generaciones, no se puede comprender lo que ha acontecido en la historia intelectual de México en los años recientes."[3] Para Antonio Zirión, "no hay duda de que José Gaos contribuyó como ningún otro filósofo mexicano a la difusión de la fenomenología en México".[4] Gaos imparte cursos, conferencias, escribe ensayos, directa o indirectamente, sobre dicho método.

[1] J. Gaos, *Confesiones profesionales, Obras completas*, t. XVII, cap. 5, p. 75.

[2] *Ibid.*, pp. 60–61.

[3] F. Salmerón, citado por Alfonso Rangel Guerra en la "Introducción" a *Escritos sobre José Gaos*, p. 15.

[4] A. Zirión, *Historia de la fenomenología en México*, p. 165.

El trabajo "exotérico" —digámoslo así— de Gaos abarca más de veinte libros; más de cincuenta artículos, notas y prólogos,[5] así como traducciones de Husserl, Heidegger, Hegel, Kant, Fichte, Hartmann, entre otros.[6] Además, dirigió investigaciones, de las cuales aproximadamente veinte de ellas fueron publicadas. Pero la labor "esotérica" es aún más prolífica: en el Archivo de la Universidad Nacional Autónoma de México (Sección Manuscritos del Instituto de Investigaciones Filosóficas), se cuentan más de veinte mil páginas, de las cuales dieciséis mil son propias, y cuatro mil son citas de otros autores.[7] No importando la perspectiva que adoptemos ("exotérica" o "esóterica"), la obra de José Gaos contribuyó enormemente —con su enseñanza oral, sobre todo a los que fuimos sus alumnos directos— al desarrollo intelectual en México y por qué no, en Hispanoamérica, no sólo en el ámbito fenomenológico, sino en la difusión del estudio en jóvenes que, a la postre, han sido guías de nuevas generaciones de filósofos. La presente compilación de ensayos, escritos en diversas etapas, aspira a sumarse a las investigaciones sobre la aportación de José Gaos a la filosofía como tal.

José Luis Abellán[8] nos dice que la descripción de este pensador hispanoamericano podría perfectamente pasar por un *autorretrato*. El mismo Gaos afirma en uno de los últimos capítulos de su obra póstuma *Del hombre*, que el desarrollo de la filosofía está tan afectado por la emoción vital del que la hace, que toda filosofía es en realidad *biográfica*.[9] Valiéndonos de esta metáfora, transcribo el único *retrato* que conozco de José Gaos, hecho por un cubano, Raúl Roa, en La Habana en 1939:

> José Gaos tiene treinta y siete años y medio. Es irremediablemente calvo y usa lentes. Si no fuera por esa calvicie prematura y denunciadora de su fiero y oscuro batallar con los libros, y esa madurez risueña que le trasuda del cristal de los espejuelos, Gaos daría la sensación refrescante de un estudiante en ejercicio y no precisamente de filosofía. Da la impresión, de todas maneras, de un hombre ya metido hasta el tuétano en el barro hirviente y redentor de la vida. Es ágil, buido, cristalino, efusivo, parlero. Se advierte en seguida, y desde cualquier ángulo que lo enfoque la cámara, que la palabra oral es su modo vital de expresión. Escribe con elegancia, soltura y justeza. Pero la escritura no parece ser en él una actividad primaria de su

[5] F. Salmerón, *Escritos sobre José Gaos*, p. 96.

[6] B. Navarro, "El pensamiento griego en la obra de José Gaos", p. 23, en J. Gaos, *Obras completas*, t. II.

[7] F. Salmerón, *Escritos sobre José* Gaos, p. 96.

[8] J.L. Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, p. 171.

[9] J. Gaos, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII.

vida intelectual. Ha hablado mucho. Sus clases se prolongan siempre hasta el anochecer. Se parece mas a Sócrates que a Heidegger.[10]

José Luis Abellán interpreta la filosofía de José Gaos precisamente desde su punto de partida orteguiano. La razón vital de Ortega, afectada por su *circunstancialismo* o *perspectivismo,* va paulatinamente constituyéndose en Gaos, en un *individualismo y personalismo cada vez mayores*. Debemos decir que ni en el primer caso —Ortega— ni en el segundo —Gaos— las circunstancias condicionan a la razón, ni a la razón vital, sino que la razón vital lo es porque cambia, afecta, *salva* e incluso *crea* las circunstancias. Las obras de Gaos son actividades de un pensador de circunstancias, de manera que usó fielmente su circunstancialismo filosófico. No cabe duda de que "no hay en toda su producción un solo libro que no haya sido pensado y concebido sin que mediara alguna circunstancia...".[11] Nosotros decimos que su pensamiento se encuentra rodeado de las "esferas de circunstancialidad", en expresión propiamente suya.

Por mi parte, prefiero ver la carrera intelectual de José Gaos en otra dirección. No la señalada por Ortega, sino la que arranca de Martín Heidegger, en cuyo ámbito permaneció durante muchos años —siendo el traductor al español más conocido de *El ser y el tiempo*—, y de cuya "cárcel" se liberó —según nos dijo— finalmente; esta línea señala una preocupación progresiva por el ente metafísico. Yo encuentro, así, dos vías: por un lado, su creciente personalismo, que termina incluso en " 'personalismo escéptico', de subjetividad máxima, imposible de compartir por nadie más que por él mismo";[12] y, por otro, un camino filosófico que va paralelo a la historia de la filosofía, desde un moderno y legítimo afán de señalar los límites de la razón —subrayados por Kant y por Husserl— hasta el rebrote de una inquietud, llena de intentos y desazones, de trascender esos límites, anhelo vivido por Heidegger y el propio Gaos.

Mi tesis es que ambas direcciones —personalismo existencial, y afán de acceso al ente metafísico— no se oponen, sino que se explican en José Gaos. Por una parte, Gaos, de la circunstancia española de la preguerra, con un clericalismo y anticlericalismo antagónico, que se resuelve para muchos erróneamente en agnosticismo, es transterrado a la circunstancia

[10] Citado por A. Enríquez Perea, en *Itinerarios filosóficos*, p. 7.
[11] J.L. Abellán, *El exilio filosófico en América*, p. 172.
[12] *Ibid.*, p. 142.

mexicana, con una separación entre la religión y el Estado, y con una dimensión trascendente —claramente trascendente— de la vida, con su culto a los muertos, con su sacrificio a una naturaleza endiosada, con la consciencia de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios a flor de piel, o, como diría Ortega, *Dios a la vista*.[13]

Es verdad que esta dimensión trascendente y metafísica no es una circunstancia de los intelectuales mexicanos de ese tiempo, muchos de ellos liberales y agnósticos, pero sí lo es del hombre común —diríamos del hombre común mexicano—, y es verdad que Gaos le ha prestado particular importancia a la *Lebenswelt* de su maestro Husserl, a la cual el transterrado español llama *el mundo de la vida corriente*, que constituye una circunstancia vital de mayor calado que las circunstancias teoréticas.

Por otra parte, la inquietud y preocupación por la persona —y precisamente por la propia persona— es, sin duda, el umbral más apropiado para introducirse sin quererlo en la metafísica, que se encuentra en el fondo de la vida del hombre. La persona humana es el hecho intramundano o "sublunar" —como dirían los medievales— más trascendente de cuantos hay.

Estas dos circunstancias: la *Lebenswelt* mexicana con propensiones metafísicas, y la preocupación por la persona, que requiere una explicación metafísica también, justifican los indudables afanes trascendentes de José Gaos, a pesar de que podamos calificarlo como el apéndice, si no es que el ápice de la fenomenología, que él mismo juzga "una fenomenología más acuciosa y rigurosa".[14] En este sentido podría decirse que si Leopoldo Zea considera a Gabino Barreda el positivista cimero, nosotros nos permitimos calificar a Gaos como la cumbre de la fenomenología.

No hay duda de que José Gaos ha sido una de las personas más influyentes en la filosofía en México. Somos muchos los que hemos palpado su adicción —tal vez ésta sería la palabra— a la filosofía, así como su sobriedad y sutileza al exponerla. Somos muchas también las personas que al estar en contacto directo con él, sea de modo individual, sea en sus seminarios, nos hemos sentido imantados no ya por los valores de su persona, sino por su modo profundo, aunque difícil, de adentrarse en

[13] En 1924 Ortega publicó, como tantos otros trabajos periodísticos, *Dios a la vista*, el cual revela una inquietud que parece haber preocupado al círculo orteguiano, como se verá también en otro discípulo suyo, Manuel García Morente, a cuyo tema, después de su conversión al catolicismo, le dedicará las páginas finales de su libro *Lecciones preliminares de filosofía*, cuyo contenido fue impartido por el mismo autor en Tucumán, Argentina, en 1938.

[14] J. Gaos, *Del Hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 306.

los problemas filosóficos que son fundamentales para la vida humana. Estos hechos se encuentran, a mi juicio, en desproporción con la resonancia pública —si el adjetivo público pudiera servir para el trabajo de la filosofía— que José Gaos ha tenido en los medios intelectuales, no ya solamente filosóficos, después de su muerte.

Se han hecho —a mi parecer— pocos esfuerzos para difundir en forma más popular los muchos acentos vitales y existenciales que la difícil filosofía de José Gaos contiene a manos llenas. Los esfuerzos hechos por el Instituto de Investigaciones Filosóficas, muy especialmente por nuestro común amigo Fernando Salmerón, y después por Antonio Zirión y Cristina Roa, resultan encomiables precisamente porque se trata de una labor casi subterránea.

Aunque tengo la seguridad de que este vacío cultural será corregido por el tiempo, que nos hará ver el alto valor que ahora no podemos apreciar por su excesiva cercanía, me atrevo a hacer un anticipo, para poner un grano de arena en esta tarea necesaria para México. Así como hay monumentos que se desentierran después de cientos de años, hay tesoros de la inteligencia que no deben ser enterrados. No puedo decir si la presente obra se dirige a destinatarios o a destinados de la filosofía. En lo que a mí concierne, tengo el deber personal de comunicar a otros las claves del pensamiento de alguien que tuvo tanta incidencia en el mío propio.

En mis conversaciones con José Gaos y en algunas comunicaciones más personales en forma de *excursus* que solía tener en sus seminarios, integrados casi siempre por diez o doce personas, he podido conocer algunos datos que no necesariamente se incluyen en sus biografías. Recuerdo la expresión de dolor con que expuso en su Seminario de Metafísica que cuando salió de Madrid para el extranjero, con motivo de la ya inminente derrota de las tropas republicanas españolas, se vio obligado a dejar en su domicilio más de diez mil hojas manuscritas que nunca pudo recuperar y que contenían una buena parte de su pensamiento filosófico inicial.

En 1964, cuando solicité mi ingreso a su Seminario de Metafísica impartido en la Universidad Nacional Autónoma de México, además de los documentos oficiales que era necesario entregar, el propio director del Seminario solicitó hablar conmigo antes de aprobar mi admisión. La visita fue informal, en el sótano de la Torre de Rectoría, en donde estaban las computadoras. Gaos hacía ahí unas operaciones que interrumpió a mi llegada. Me hizo cuatro preguntas, no diría yo que esenciales, sino

elementales. Me quedé con la impresión de que lo buscado por él era simplemente conocer a la persona, lo cual pude ratificar después al percatarme del valor que tenían para él las relaciones no ya intelectuales, sino de carácter personal o vivencial, aunque mantenidas en un marco de la relación maestro-discípulo que sabía conservar en el fondo de esas relaciones individuales.

Tal vez no sea conocido por muchos el comportamiento de José Gaos cuando los estudiantes de la UNAM, en 1966, se sublevaron en contra del rector Ignacio Chávez, llegando al grado de golpearlo. Esperábamos que el gobierno tomase alguna medida en relación con estos estudiantes, pero no la hubo. Al revés, dado que la actitud estudiantil se encrudecía, el doctor Ignacio Chávez renunció a su cargo. Ante estos hechos tengo entendido que todos los profesores de la Facultad de Filosofía —no sé si también de Letras, pero sí de Filosofía— presentaron a su vez la renuncia al rector suplente, Javier Barros Sierra.

El entonces director de la Facultad de Filosofía, Francisco Larroyo, comunicó a los profesores que el rector le había contestado tajantemente: "suplíqueles usted a los interesados que retiren su renuncia porque, de no hacerlo, la Rectoría se vería obligada a aceptarla". En efecto, el perjuicio que, en su opinión, podía ocasionar a toda la Universidad sería menor que la cancelación, momentánea o definitiva, de la carrera de Filosofía.

En una reunión del Claustro de Profesores de Filosofía, cuando recibieron esta información de Francisco Larroyo, se dijo en la Facultad que los profesores expresaron unánimemente: si así estaban las cosas, retiraban la renuncia presentada. Todos, excepto José Gaos, quien dijo que si él había presentado la renuncia era precisamente para que se la aceptaran, y que no tenía ningún dato nuevo para cambiar de parecer. Él no podía continuar en una casa de estudios, aunque llevara mucho tiempo en ella, en donde los estudiantes habían faltado al respeto al rector, y nada había sucedido excepto la salida del rector mismo. El éxodo de su patria de origen, añadió, se debió en buena parte a su convicción de no vivir en un régimen de dictadura. Después de muchos años en el exilio, no consideraba digno claudicar a esa actitud.

Como consecuencia de la postura de Gaos, los alumnos de su Seminario fuimos directamente los más afectados, ya que era en buena parte la única actividad docente que el filósofo transterrado español desarrollaba en ese tiempo. Los integrantes me comisionaron para hablar con Francisco Larroyo sobre esta desagradable situación: debía pedirle consejo acerca del modo de solicitar a José Gaos que rectificara su decisión en beneficio de sus alumnos. El doctor Larroyo me dijo que estaría muy

complacido de que lo hiciésemos, ya que la pérdida de José Gaos en la carrera de Filosofía implicaba un notable hueco: sin embargo, me advirtió que esa misma petición se la había hecho él y muchos de sus colegas, pero se había mantenido *intransigente* (pienso que ésa fue su expresión). Vera Yamuni interpreta esta actitud de Gaos en esos momentos como un acto de *su moral práctica antikantiana del imperativo categórico*: "la de no necesitar de la aprobación de nadie más para hacer lo que en conciencia debía hacer".[15]

En consecuencia, convinimos una cita para hablar con el interesado, quien nos la concedió enseguida, pero en su domicilio particular, que se encontraba entonces por el rumbo de Las Águilas. Nos recibió con mucha amabilidad y nos ofreció una copa de jerez. Le planteamos el problema que teníamos y nuestro requerimiento de que continuara en la Universidad porque queríamos seguir con sus enseñanzas. Nos repitió prácticamente lo que al parecer había dicho en la mencionada reunión de profesores. Por la confianza que le tenía, me atreví a decirle, desacertadamente, que, por otro lado, no tenía sentido que renunciase cuando estaba a punto de entrar en la edad de jubilación. Con simpatía, pero con dureza, me contestó: "Señor Llano, no le he dado a usted permiso para entrar en mi bolsillo." Inmediatamente después, nos dijo: "Si lo que ustedes buscan es un crédito en la UNAM no lo podrán tener a través mío. Si, en cambio, lo que desean es continuar con las enseñanzas del Seminario, me encuentro en la mejor disposición de satisfacer sus deseos." No tendríamos las sesiones en la Universidad, pero en breve nos avisaría a dónde podríamos acudir.

Empezamos a reunirnos en El Colegio de México, que se encontraba a la sazón en la colonia Roma. En aquel tiempo, recuerdo que sus lecciones discurrían sobre "El significado del *Lambda*", cuyo esencial contenido he podido recoger en el presente volumen, y que fue publicado en la compilación *Aristóteles y los aristotélicos*.[16] Y por parte del propio José Gaos, en el tomo II de las *Obras completas*, en edición coordinada por Fernando Salmerón,[17] que José Gaos escribió —como él mismo confiesa ahí— "en recuerdo de homenaje al Seminario de Zubiri, en que empezó a estudiar a Aristóteles y a aprender lo que es un seminario". Fue muy satisfactorio para nosotros saber que —quizá por una causa derivada de

[15] V. Yamuni Tabush, *José Gaos, su filosofía*, p. 67.

[16] C. Llano, "Una lectura original de Aristóteles, hecha por José Gaos", en H. Zagal y A. Fonseca (comps.), *Aristoteles y los aristotélicos*, pp. 143–152.

[17] J. Gaos, *Orígenes de la filosofía y su historia*, *Obras completas*, t. II, pp. 451 y ss.

[illegible] nuestro director de Seminario fue nombrado profesor de El Colegio de México, hasta su fallecimiento.

Parecería que estos datos anecdóticos no tienen nexo alguno con el contenido filosófico del presente libro, pero si hago una relación de ellos es porque considero que lo tiene: José Gaos es un filósofo vitalista, como queda de manifiesto en los ensayos escogidos para el presente volumen. Vitalista, en un sentido biunívoco: la vida personal incide no sólo en el pensamiento filosófico, sino también la filosofía influye en la propia vida del que la piensa. Este segundo aspecto del vitalismo, no tan claro en los propios escritos de Gaos, se hace patente en ese relato respecto de sus avatares en relación con la Universidad. José Gaos deja claro en su libro *Del hombre* que si el ser humano quiere comportarse con nobleza debe renunciar a claras satisfacciones inmediatas para alcanzar logros mayores.

Es éste el aspecto más notable que he podido leer en Gaos, en especial en sus obras maduras, con certeza de ser completamente suyas: *Del hombre* y *De la filosofía*; su insistencia en el hecho, para él patente, de que en toda expresión no ya especulativa sino incluso meramente coloquial, las palabras y los conceptos no sólo denotan los objetos sobre los que hablan, sino que significan los sentimientos del que los hace. Esto tiene como consecuencia que todo discurso filosófico se encuentra afectado por las mociones y emociones del que lo piensa. Por otro lado, hay en Gaos un reiterado apego al método fenomenológico tal como él lo entiende, aunque Antonio Zirión nos advierte que el método seguido por Gaos no es por lo menos rigurosamente husserliano.[18]

Estas dos afirmaciones fundamentales (el filósofo incide con su vida en su pensamiento, por un lado, y por otro, este pensamiento debe apegarse al fenómeno) constituyen uno de los hilos conductores de los ensayos que aquí se publican.

El otro *leitmotiv* que encontramos en el fondo de estos escritos sobre Gaos es su constante preocupación por los anhelos metafísicos que aparecen en su doctrina, y la necesidad paralela de atribuir la solución a esos atisbos a las vivencias personales más que a consecuencias especulativas que pudieran extraerse de aquella fenomenología.

Se trata, pues, en rigor, de un conjunto de pensamientos del filósofo mexicano en los que coinciden precisamente esos dos pivotes centra-

[18] *Cfr.* A. Zirión, *Historia de la fenomenología en México*, p. 183.

les. Así, en *Objetos ideales y entes metafísicos*, esta tesis sobre nuestro autor se hace obvia: los objetos ideales y los entes metafísicos son prácticamente coincidentes. Incluso, parece que los objetos ideales exigen la existencia de los entes metafísicos, pero esta perentoria necesidad de afirmar la existencia de lo metafísico queda anulada por un supuesto rigor fenomenológico atenuante de las instancias metafísicas vitalistas.

Algo parecido ocurre en *El conocimiento del singular*, aunque se trate de realidades casi contrapuestas a los objetos ideales. Al autor le interesa sobre todo señalar que lo individual *brota* en la realidad, no porque ésta sea singular en sí misma, sino por la singular referencia que hace al sujeto cognoscente. El pronombre o adjetivo *este* es precisamente el concepto que expresa dicha relación individuante.

En donde se manifiesta de manera más patente la necesidad de la metafísica, y a la par la incidencia del yo, es justamente en el capítulo III: "La filosofía del 'no' ", sobre el que debo confesar que su elaboración ha sido verdaderamente ardua. Dice Gaos en sus apuntes del *Curso de metafísica*, que uno de los integrantes de la filosofía es el esfuerzo, el tesón.[19] Este tema ha sido desarrollado con mayor amplitud en mi obra *Etiología de la idea de la nada*, en el capítulo VI: "Indenotabilidad del 'no' en José Gaos".[20] He de confesar también que fue la lectura de José Gaos sobre la filosofía del no, la que me dio el último empujón para desarrollar el origen de la idea de la nada, asunto que me entretuvo filosóficamente durante más de cuarenta años.

En la exposición de estos primeros tres capítulos, hemos procurado dar a conocer el parecer de José Gaos sobre los tres temas mencionados. Porque Gaos no compromete su profundidad en aras de la calidad, nos hemos visto precisados a proceder de manera inversa. Hemos querido exponer con claridad —en la medida de nuestras posibilidades— los puntos clave del pensamiento gaosiano —valga la expresión— en esas cuestiones, pero —confesémoslo— a riesgo de perder la profundidad que le caracteriza. Por ello, en esos tres capítulos omitimos nuestras discordancias con el autor, a la vez que ponemos de relieve nuestras coincidencias, salvo cuando aquéllas podrían favorecer el esclarecimiento de las doctrinas contenidas en *Del hombre* y *De la filosofía*.

Hemos condensado nuestras principales desavenencias con el autor —muchas veces las desavenencias no distancian a las personas, sino,

[19] J. Gaos, *Curso de metafísica*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1993.

[20] C. Llano, capítulo VI: "Indenotabilidad del 'no' en José Gaos", en *Etiología de la idea de la nada*.

como es mi caso, las aproximan—, en el último capítulo, ya que todos los anteriores hacen ver la cadencia antinómica de José Gaos, en la cual inciden también —cómo no— sus propios intereses vitales. Lo que quiere presentar como contravenciones diseminadas a lo largo de la historia de la filosofía podría parecer, si no se lee con cuidado, la preparación de un camino para postular, en el quehacer filosófico, la necesidad de la intervención personal de aquel que hace filosofía.

Al contrario, nuestra tarea en ese camino ha sido resaltar los valores de la teoría pura, porque subrayando la versión vitalista propia, nos encontramos —según se ha hecho ver en el capítulo IV— con antinomias tan irresolubles como las originalmente presentadas por Gaos.

I

OBJETOS IDEALES Y ENTES METAFÍSICOS*

Aunque José Gaos configuró un cuerpo coherente, si no sistemático, profundo y propio de pensamiento al final de su vida, es difícil elegir el eje de su filosofía en su extensa obra. El hecho de que gran parte de sus lecciones se encuentre aún inédita es un obstáculo más para esa elección. Pero el respeto a la metafísica y, simultáneamente, su aproximación fenomenológica —y por tanto, no definitiva— ante sus problemas capitales, pueden contarse sin duda entre los hitos más señalados de su filosofía, y parte importante de la herencia o huella firme dejada por él en la cultura intelectual de México.

Uno de los puntos representativos de ese respeto y postura suyos ante los grandes temas de la metafísica es el del presente estudio, que se limita a lo que sobre los objetos ideales y los entes metafísicos ha escrito en *Del hombre*.[1]

* Una versión previa de este trabajo fue publicada en C. Liano, "Objetos ideales y entes metafísicos en la obra de José Gaos", *Dianoia*, no. XXXIX, México, 1993, pp. 181–200.

[1] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, su último libro publicado, que recoge los apuntes para su curso en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1965. Las primeras 27 lecciones (la lección XXVII se refiere precisamente a los objetos metafísicos) fueron escritas y revisadas por el autor inmediatamente antes de que le sobreviniera la muerte repentina en pleno trabajo de cátedra. Las restantes, hasta la lección XLVIII, que es la última, fueron revisadas, con base en sus mismos apuntes, por dos discípulos suyos, Fernando Salmerón y Elsa Frost, con una estrecha fidelidad al pensamiento y letra de su maestro. Estamos, por tanto, en *Del hombre* ante las últimas (y a nuestro juicio las más importantes) concepciones filosóficas de nuestro autor. *Del hombre* trasciende el ámbito antropológico que su título sugeriría. No se trata sólo de una antropología filosófica, ni aun de una antropología trascendental, sino de una metafísica muy peculiar elaborada a partir del fenómeno humano.

1. *Apertura metafísica*

El método seguido por Gaos aquí es el de la fenomenología, personalmente interpretada. Cómo puede hacerse metafísica con un método tal —y, si puede hacerse— es algo que no discutiremos ahora, pues requeriría la prueba de la obra misma. Nos circunscribiremos a consignar que el método seguido en su filosofía última es expresamente fenomenológico, a tal punto que el autor lo utiliza y deja ver cómo lo utiliza cuando lo hace.

Sin embargo, se trata de una fenomenología abierta y atenta a los grandes problemas metafísicos. Aunque esta apertura no baste por sí sola para el acceso epistemológico al ente metafísico entraña una seria y reiterada preocupación por el tema. La obra de Gaos constituye así una clarificación de la metafísica por la vía de la duda o, más rigurosamente, un intento metafísico a partir de la fenomenología, sin caer en la paradoja de una fenomenología metafísica.

Hay fenómenos del ser humano estudiados por Gaos que nos levantan por encima del mero nivel fenoménico de ellos, ya que apuntan hacia conceptos que no admitirían de suyo un tratamiento fenomenológico porque la existencia de sus correspondientes objetos requeriría raciocinios en linderos allende la experiencia. Pero Gaos no considera en principio como ilegítimos tales raciocinios (sólo los calificará de insuficientes).[2]

Más aún, en el caso de que tales razonamientos sobre los objetos de conceptos metafísicos pensados a partir de fenómenos fueran inválidos desde un punto de vista lógico, no por ello habría de negarse la existencia de tales objetos. Recogemos aquí el breve diálogo con uno de sus alumnos, tal como se relata en *Del hombre*:

> • Estos conceptos [metafísicos] nos los representamos por medio de conceptos e imágenes presentes en sí mismos [...]. Estos conceptos o imágenes los pensamos o imaginamos respectivamente como conclusiones de raciocinios cuyas premisas enuncian fenómenos [...], o bien pensamos los conceptos de los objetos metafísicos como postulados de que deducimos teoremas que enuncian fenómenos. Ejemplos [...] si y sólo si hay átomos, entonces las combinaciones químicas; si y sólo si hay almas sustanciales, entonces la identidad del yo; si y sólo si hay Dios, entonces hay seres contingentes [...].

[2] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 418.

- Pero si tales raciocinios fueran lógicamente inválidos, los objetos metafísicos no existirían.

- No: No es lógicamente válido inferir de la invalidez lógica de un raciocinio de existencia la inexistencia, que podrá conocer por otro raciocinio válido o conocerse por otra vía.[3]

A pesar del eco kantiano de este último recurso a "otra vía", Gaos deja abierta la posibilidad del conocimiento racional de la existencia de objetos metafísicos, aunque no puedan éstos presentarse fenoménicamente, y aunque ciertos raciocinios hechos a partir de los fenómenos correspondientes (combinaciones químicas a partir de las que se conoce la existencia de los átomos; la identidad del yo a partir del cual se conoce la existencia de almas sustanciales; la existencia de seres contingentes a partir de la cual se conoce la existencia de Dios...) pudieran ser inválidos para alguien con determinados cánones lógicos.

En esta apertura al problema metafísico Gaos se encara con el positivismo lógico, para el que los conceptos metafísicos carecerían de sentido.[4] Según Gaos, tanto Dios como el espíritu puro son perfectamente pensables,[5] lo cual no le impide admitir que quizá las proposiciones metafísicas no objetiven nada.[6] Pese a esto, no sólo no carecen de sentido, sino que se acreditan reiterativamente como ilustrativas del ser humano, pues son "concepciones humanas reveladoras de quien las piensa".[7]

2. *Expresión, imagen y pensamiento*

Como se sabe, la posibilidad de la metafísica queda cerrada cuando el pensamiento se reduce a la expresión verbal o a la imagen, ya que los entes metafísicos son inimaginables y, en cierto modo, inefables, al menos porque implican ser más de lo que de ellos puede hablarse.

[3] *Cfr. ibid.*, p. 123.
[4] *Cfr. ibid.*, p. 269.
[5] *Cfr. ibid.*, p. 196.
[6] *Cfr. ibid.*, p. 269.
[7] Gaos evita una confrontación global con el positivismo lógico, la cual se encuentra no obstante implicada en su doctrina. Según nuestro autor, el positivismo lógico considera sin sentido las proposiciones metafísicas porque quedan incluidos en ellas los sentimientos subjetivos o emociones de quien las enuncia. Pero en las coordenadas filosóficas de Gaos toda proposición no sólo designa los objetos sino que al mismo tiempo significa las emociones o estados de ánimo del sujeto designante respecto del objeto designado, incluso en las aparentemente frías proposiciones científicas. Y esto, en las coordenadas del positivismo lógico, supondría que toda proposición, y no sólo las metafísicas, carecería de sentido.

En los primeros pasos de su fenomenología, y antes de abordar la cuestión que nos ocupará acerca de los objetos ideales y los entes metafísicos, Gaos hace una fuerte distinción entre la palabra, la imagen sensible y el pensamiento, cuyas fronteras han quedado abatidas por los máximos adversarios de la metafísica, tal como se han dado en la historia: los empiristas, al modo de Hume, confundiendo el pensamiento con la imagen sensible, y los neopositivistas lógicos, identificando el pensamiento con el lenguaje.

Para diferenciar el concepto intelectual de la imagen, Gaos recurre fenomenológicamente a las dos pruebas de James. Primero, la de las existencias separadas: cuando dos realidades existen separadamente, son distintas (si todos y sólo los hielos fueran fríos no distinguiríamos el hielo del frío); y segundo, la de la modulación diversamente definida.[8]

Hay conceptos, dice Gaos, a los que no corresponde una imagen sensible. Tal ocurre con los espacios de más de tres dimensiones, inimaginables, pero pensables. Igualmente con los "objetos metafísicos" (el alma inmortal, el espíritu puro, Dios), que son "perfectamente concebibles" y no imaginables de manera adecuada. Por último, la diferencia entre pensamiento e imagen se muestra en los conceptos de imposibles: el cuchillo sin hoja al cual le falta el mango y el hombre sin extremidades al cual le falta el tronco y la cabeza, son dos conceptos contradictorios, son dos imposibles; pero son dos. Su diferencia no se encuentra en su objeto, pues carecen de él, no son indicativos de nada, pero son dos conceptos distintos no por indicación sino por especificación. Las imágenes de estos imposibles son imposibles; los conceptos de imposibles es lo único que cabe dentro de su imposibilidad.[9] Estos dos conceptos de imposibles, como el del círculo cuadrado, no son lo mismo específicamente aunque indicativamente sean lo mismo, dado que no indican nada. Pero si son dos *específicamente* diversos, es que puedo concebirlos; de lo contrario no serían dos sino uno y el mismo imposible. En cambio, no puedo imaginarlos.[10]

Queda también marcada la diferencia entre pensamiento y palabra. No admite la prueba de Husserl, según la cual "el vencedor de Jena" y "el derrotado en Waterloo" son dos expresiones que designan un solo

[8] Nosotros diríamos que se trata más bien de las pruebas de Francis Bacon en su *Novum Organum*: tablas de ausencia, tablas de presencia y variaciones concomitantes.

[9] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII, pp. 193 y ss.

[10] Notamos que, si bien los "conceptos metafísicos" y los "conceptos de imposibles" se asemejan por la imposibilidad de ser acompañados por una imagen congruente, son tratados por nuestro autor como dos tipos de conceptos radicalmente diversos.

concepto de objeto: Napoleón, siendo por tanto este único objeto de pensamiento distinto de aquellas dos expresiones. Porque para Gaos se trata de dos expresiones, de dos modos distintos de una sola sustancia, distinta ésta también de los modos.[11] Pero ofrece, a su vez, su propia prueba. La expresión verbal o palabra es la expresión externa de una palabra interior (por eso Gaos afirma que la definición tradicional de mentira está mal formulada: no es decir lo *que no se piensa*, porque nada se dice al modo humano que no se haya pensado; la definición de mentira debería especificarse como decir lo *que se piensa* que no es verdadero, aunque sí se piensa). Pero la palabra interior es una imagen (auditiva si es verbal o visiva si es escrita). Ahora bien, como ya hemos demostrado que el concepto y la imagen son diferentes,[12] el pensamiento es irreductible a la expresión.

Otra prueba ofrecida por Gaos para ilustrar, si no demostrar, las diferencias entre pensamiento y lenguaje, se refiere a las expresiones negativas: en ellas hay más lenguaje, digámoslo así, que en las correspondientes positivas: "inexistencia" es equivalente a "existencia más no". En cambio, hay menos *objeto*. En rigor, en las expresiones negativas no hay objeto; habiendo una realidad de más sonidos gráficos no se objetiva un "plus" de realidad.

El pensamiento humano, concluirá con razón Gaos, sólo existe expresado verbalmente, aunque sea con palabra interior; pero no consiste en la expresión verbal, ni siquiera en la palabra interior.

Salvados el empirismo (el pensamiento no es la imagen sensible) y el positivismo lógico (el pensamiento no es el lenguaje), queda el pensamiento libre y desgravado para acceder al ente metafísico. Parece que estamos frente a la razón pura; pero no es así.

3. *Imposibilidad de una teoría pura*

Como contraste, esa apertura metafísica se cierra de nuevo por el hecho de que José Gaos duda y aun rechaza la posibilidad de una teoría pura, libre de las intervenciones del sujeto que la piensa. Una teoría de tal naturaleza es para él una teoría ideal, no real;[13] pero un ideal inasequible,[14]

[11] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII, pp. 189 y ss. En cambio, admite como válida la prueba cuando se refiere al triángulo equiángulo y al triángulo equilátero, porque aluden, según Gaos, modal y sustancialmente al mismo objeto.

[12] *Cfr. ibid.*, pp. 193 y ss.

[13] *Cfr. ibid*, pp. 276–277.

[14] *Cfr. ibid.*, pp. 251–252.

que constituye incluso una manifestación de la soberbia del hombre y de su afán de divinización.[15]

Esta aseveración, según la cual *la teoría pura es pura teoría*, o teoría de sí misma, se fundamenta en el análisis fenomenológico de las expresiones en cuanto fenómeno humano por excelencia. Las expresiones humanas no son sólo designantes de objetos (si lo fueran, estaríamos ante una teoría pura) sino también significantes de emociones y mociones del sujeto que designa a los objetos. Esta carga de significación subjetiva inserta en toda proposición impide una consideración de los objetos indiferente a las emociones y pasiones del que los piensa, y tendrá consecuencias medulares en la cuestión de la existencia de los objetos metafísicos.[16] Absuelto el pensamiento de la palabra y de la imagen, queda, sin embargo, afectado por los estados de ánimo del sujeto pensante.

Es sabido que la metafísica se caracteriza precisamente como una ciencia que pretende acceder a su objeto sin referencia al sujeto que lo piensa. *El conocimiento del ente en cuanto ente*, definición clásica de la metafísica, sólo puede pretenderse dentro de la posibilidad de una teoría pura, al menos como meta, asequible o no, a la que podemos acercarnos de manera progresiva y a la que el hombre se dirige con una *filía* incompatible con aquella confesada y derrotista inasequibilidad.

Por el contrario, José Gaos se muestra enemigo de lo que él llama la teoría clásica de la teoría (es decir, la teoría pura): esto es, la posibilidad de un pensamiento exento de toda influencia de las emociones y mociones; o sea, la posibilidad de *objetivar con independencia absoluta de toda emoción y moción*; la posibilidad del desprendimiento del sujeto pensante y objetivante respecto del resto de su objetividad. Esa independencia no puede ser total.[17]

La teoría de la posible total objetividad —llamémosla así— es rechazada, como se sabe, por Heidegger, para quien la independencia respecto de la conciencia presupone la conciencia,[18] y por Ortega: "es preciso que ante las cosas se sitúe un sujeto [...] teorizante para que adquieran la posibilidad de ser o no ser [no ya de ser pensadas o no serlo] [...]. Del mismo modo, una cosa no es igual a otra si no hay, además de ellas, un sujeto que las compara [...]; así, generalizando [...] el ser o no ser brota de las cosas al choque con la actividad general teorética [...]. El ser de los entes [...] carece de sentido si no [...] cuando un sujeto pensante

[15] *Cfr. ibid.*, pp. 463–464.
[16] *Cfr. ibid.*, lecciones I–VI.
[17] *Cfr. ibid.*, p. 276.
[18] *Cfr.* M. Heidegger, *El ser y el tiempo* §43.

entra en relación con ellos".[19] Como tal concepción del conocimiento del ser de las cosas no es privativa ni de Ortega ni de Heidegger sino de su común filiación respecto de Husserl, es a éste a quien debemos atribuir la postura de Gaos.[20]

Pero nuestro autor no se limita a rechazar la posibilidad de la clásica teoría pura, puesto que defiende además otra teoría, la de la "motivación" —forma especial de "causación"— de los conceptos metafísicos, morales y estéticos, de las categorías de la razón [...] por emociones y mociones.[21]

4. *Todos los objetos que hay*

Como corresponde a una fenomenología rigurosa, la obra de Gaos se encuentra llena de *inventarios*, y de inventarios de los mismos inventarios. La labor ejercida por nuestro filósofo merece el calificativo de enciclopédica. En ella se manifiesta un conocimiento poco común de la historia de la filosofía, entendida como ésta debe —a mi juicio— entenderse: no un elenco de soluciones, sino una secuencia de diversos acercamientos a unos mismos problemas.

El inventario más importante, que constituye, a nuestro parecer, el perno sobre el que gira toda la filosofía de Gaos, es el de lo que él

[19] J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. IV, p. 56: véase también el vol. VII, p. 141.

[20] "Una realidad en sentido estricto y [que fuese] absoluta es exactamente lo mismo que ... cuadrado redondo." E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, §55, p. 129.

[21] Podría objetarse que los argumentos empleados por José Gaos para invalidar la posibilidad de una teoría pura (de pasiones, mociones, emociones, afectos y sentimientos) resultan igualmente válidos para rechazar los de la *fenomenología pura*, lo que no le impide emprenderla de modo riguroso, paciente y hasta reiterativo a lo largo de su obra. Pero para Gaos las incidencias más acusadas no ya del sujeto —Husserl, Heidegger, Ortega— sino de los estados de ánimo del sujeto se dan precisamente en las proposiciones metafísicas y, en concreto, en las expresiones negativas, interrogativas e imperativas, originantes de conceptos metafísicos (*Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 101). Particularmente, la negación tiene un enfático carácter creador (*ibid.*, p. 353). La negación verbal, el concepto no, requiere algo más que la presencia de un objeto (*ibid.*, p. 355), pues las negaciones no tienen objeto propiamente: ese algo más resulta ser un aspecto clave en la epistemología de nuestro autor y de sus interpretaciones sobre la metafísica y la antropología filosófica. (Digamos ahora solamente que la negación es característica exclusiva del hombre: *ibid.*, pp. 349–350 y 354.) Véase una más extensa exposición de lo anterior en C. Llano, *Etiología de la idea de la nada* en especial los capítulos III y VIII.

denomina *todos los objetos que hay*[22] o "todos los fenómenos y objetos que hay":[23]

a) Fenómenos físicos (una piedra volcánica)

b) Fenómenos psíquicos (una emoción)

c) Fenómenos y objetos ideales (un número o una figura geométrica, un concepto)

d) Objetos metafísicos físicos (el átomo, la onda electromagnética)

e) Objetos metafísicos psíquicos (el alma, Dios)

A lo largo de la obra, los fenómenos a) y b) guardan una relación (que nunca queda bien discernida, y ello es uno de los puntos de indecisión de Gaos, que luego se advertirá) con los objetos d) y e); es decir, hay cierta correspondencia entre los fenómenos y los objetos metafísicos, y esa correspondencia es justo el problema de la metafísica en cuanto tal.

Los fenómenos u objetos ideales c) constituyen en cierta manera el *parteaguas* entre los fenómenos a) y b) y los objetos metafísicos d) y e), pues tienen carácter fenoménico, por un lado, y, por otro, poseen características que parecerían propias y exclusivas de los objetos metafísicos, como la ubicuidad y la eternidad.

Una buena parte de la tarea filosófica de *Del hombre* consiste justamente en precisar la naturaleza o constitutivo propio de "todos los fenómenos y objetos que hay", tarea que nosotros reduciremos aquí con el fin de abordarla sólo en la medida en que sea útil para comprender el tratamiento que da Gaos a las cuestiones metafísicas.

5. *Diferencia y relación entre los fenómenos y los objetos metafísicos*

Para Gaos, la *diferencia entre el fenómeno y el objeto metafísico* no sólo es indiscutible, sino definitoria.[24] Esta diferencia reside exactamente en

[22] *Cfr. ibid.*, pp. 96–97.

[23] "Los perceptos [objetos percibidos], las imágenes, las emociones y mociones [apetitos y actos voluntarios], las relaciones, los conceptos, o los fenómenos físicos, psíquicos, ideales y los objetos metafísicos, son *todos* los objetos que hay" (*ibid.*, p. 270). El tema de *todos los objetos que hay* goza de las preferencias de nuestro autor, y es asunto recurrente en su investigación. El punto de arranque de esta preocupación podría encontrarse quizá en las "Lecciones de teoría de los objetos", en J. Gaos, *La filosofía en la universidad*, *Obras completas*, t. XVI.

[24] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, pp. 119–120 y 288–289.

que el fenómeno, por definición, está presente para el sujeto que lo conoce, en tanto que el objeto metafísico se define no sólo por no estar presente, sino por su imposibilidad de estarlo;[25] el objeto metafísico, por definición, no puede nunca ser fenómeno.[26] Esta caracterización de lo metafísico como lo que no puede estar presente para el sujeto que lo conoce hace que Gaos difiera de todo antecedente filosófico que sepamos. Suele considerarse lo *meta-físico* como lo no sensible, o lo no material, o lo no accidental, o lo psíquico, o lo espiritual, o lo trascendente, etc. La diferencia con estos antecedentes se hace notoria cuando, por ella, Gaos llama *meta-físico* a lo que todos hemos llamado siempre *físico*, entrando en la paradoja (sólo verbal) de que haya *objetos metafísicos físicos*, además de objetos metafísicos psíquicos. En efecto, cuando determinadas ciencias, como la física, tratan de objetos que no son susceptibles de convertirse en fenómenos, como el átomo o la onda electromagnética, "hacen en realidad metafísica".[27]

Esta tajante división entre lo fenoménico y lo metafísico contrasta con la relatividad del criterio que la establece, es decir, el yo pensante. ¿Cómo sabemos si una estrella hoy no presente para el hombre lo será alguna vez para éste? El criterio de Gaos para discernir el fenómeno por un lado y el objeto metafísico por otro es, ya de por sí, un criterio subjetivo, y, por consiguiente, problemático, con una problematicidad que aparecerá en otras secuencias de este estudio. Si, para usar un ejemplo suyo, el átomo es un objeto metafísico, ¿dejará de serlo cuando un futuro instrumental científico lo transforme en observable, como ahora lo es su huella en la cámara de Wilson? ¿Dejaría el electrón de ser objeto metafísico si lográramos precisar su posición y su velocidad como ahora es posible hacerlo alternativamente para la una o para la otra? ¿Es el carácter metafísico de un objeto algo dependiente del estado de la ciencia?

En este mismo ámbito de la física, la abrupta diferencia establecida entre el fenómeno y el objeto metafísico se mantiene implacablemente. Recogemos otra vez uno de los diálogos en el seminario cuyo contenido es la obra que estudiamos: "—la atomística de nuestros días ha reducido efectivamente todos los elementos al hidrógeno. —Sí, metafísicamente. Fenomenológicamente el plomo sigue sin ser oro, como prueba la más científica de las ciencias humanas, la economía."[28]

[25] *Cfr. ibid.*, p. 123.
[26] *Cfr. ibid.*, pp. 339–341.
[27] *Ibid.*, pp. 182–185.
[28] *Ibid.*, p. 171.

Parte de esta problematicidad se encuentra ya en el establecimiento de las relaciones entre uno y otro ámbito. Aunque Gaos atisba en alguna ocasión que el objeto metafísico pueda ser *sustancia* del fenómeno, abandona pronto esta consideración, para centrar el nexo fenómeno-objeto metafísico en la sola relación de *causalidad*.[29] No se crea, sin embargo, que el problema de la relación causal objeto metafísico-fenómeno se refiere al de la relación entre el alma y el cuerpo: esta relación, para él, es una relación entre fenómeno psíquico y fenómeno físico,[30] no entre lo metafísico y lo fenoménico.[31] Porque la diferencia (y relaciones) entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos es a su vez fenoménica.[32] En cambio, Gaos parece seguro de que la causalidad, de darse realmente, sería metafenoménica,[33] y la que pueda darse entre el objeto metafísico y el fenómeno tiene en él un tinte irrecusablemente kantiano: la causalidad resulta indudable como concepto (es indudable que poseemos el concepto de causalidad); en cuanto concepto es fenómeno ideal, pues nos está presente; pero si la causalidad implica "un verdadero producir" entonces ya no es fenómeno sino objeto metafísico,[34] y —agregamos nosotros— si la relación entre lo fenoménico y lo metafísico es problemática, la causalidad, en su carácter de objeto metafísico, no podrá resolvernos el problema de la relación entre lo fenoménico y lo metafísico, aunque el mundo metafísico se interprete como "fábrica de los fenómenos"[35].

Gaos no sospecha, al parecer, la posibilidad de que el ser metafísico se manifieste, se torne apofántico, se patentice no por sí mismo sino precisamente por medio del fenómeno, como la sustancia se muestra por medio de los accidentes, la naturaleza trasparece en las operaciones o la causa se hace notoria por sus efectos. Al revés, emplea la expresión heraclitеana contraria: los seres metafísicos se encuentran *escondidos*

[29] *Cfr. ibid.*, p. 122.

[30] *Cfr. ibid.*, p. 181.

[31] Cabe aclarar que según esta afirmación, Gaos caería en una inconsecuencia dentro de la exposición, porque está dando a entender que el alma pertenece a los fenómenos psíquicos cuando en realidad, en el resto de su obra, afirma que pertenecen a los objetos metafísicos psíquicos. Observación hecha por Mariana Flores.

[32] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII, p. 170.

[33] *Cfr. ibid.*, p. 304.

[34] *Cfr. ibid.*, pp. 311–314.

[35] *Ibid.*, pp. 182–183. Téngase en cuenta que, para Gaos, la *causa eficiente* es la única causa que modernamente puede considerarse como tal, aunque en su obra se encuentran interesantes referencias a la causalidad *formal*, en las que ahora no podemos detenernos.

detrás de los fenómenos (y la causalidad, único posible nexo entre ambos mundos, se encontrará escondida también, a fuer de metafísica).

6. *Objetos ideales y entes metafísicos*

Uno de los más acusados aciertos de José Gaos es la manera de distinguir entre objeto ideal y objeto metafísico,[36] asunto en el que la filosofía moderna se encuentra indudablemente enredada. La diferencia básica reside en que el objeto ideal es coincidente con su concepto, en tanto que el objeto metafísico —*para serlo*— debe ser diferente de él (el concepto de Dios es fenoménico —nos está presente—, pero la realidad de Dios sería metafísica). La diferencia que hay entre un objeto ideal y un objeto metafísico es la que habría, por ejemplo, entre los números y las figuras geométricas, por un lado, y el alma inmortal, por el otro.[37] Aquí la posición de Gaos es también tajante, diferenciando de manera radical el objeto ideal y el objeto metafísico, y ello aunque los objetos ideales tengan caracteres parecidos a los metafísicos,[38] pues los conceptos u objetos ideales son, como los objetos metafísicos mismos, ubicuos y eternos.[39] Incluso, en algún momento, Gaos dice que los objetos ideales trascienden el mundo fenoménico y el mundo metafísico, pues tienen valor en ambos. Por ello nosotros los hemos calificado antes de *parteaguas*, como pertenecientes a ambas laderas de los fenómenos y objetos que hay. Gaos dirá gráficamente que la proposición "dos más dos suman cuatro" ha de ser verdad en el cielo y en el infierno, como lo es aquí.

Esta diferencia entre lo ideal y lo metafísico (tan profunda al menos como entre lo metafísico y lo fenoménico) puede también ilustrarse del modo que sigue: "Los objetos o existentes matemáticos se han tomado por objetos ideales arquetípicos",[40] por un lado; por otro: los objetos metafísicos ejemplificados por Gaos —arquetípicos por tanto de éstos, como los matemáticos lo fueron de aquéllos— son: el átomo, el alma y Dios.[41] ¿Qué son, entonces, los objetos ideales? Son definidos así: "conceptos pensables de objetos inconcebibles como distintos de los conceptos mismos".[42] El concepto *cuatro* sería un concepto pensable con un objeto —*cuatro*— que no puede ser distinto del concepto *cuatro* mismo:

[36] *Cfr. ibid.*, p. 113.
[37] *Cfr. ibid.*, p. 112.
[38] *Cfr. ibid.*, p. 477.
[39] *Cfr. ibid.*, pp. 386–387.
[40] *Ibid.*, p. 296.
[41] *Cfr. ibid.*, p. 131.
[42] *Ibid.*, p. 196.

no hay un *cuatro* objetivo comprendido por el concepto *cuatro* y distinto de este concepto.

En el caso de que estuviéramos ante cuatro mesas, lo objetivo, distinto de su concepto, serían las mesas mismas, pero no una realidad que diéramos en llamar *cuatro*, y que sería sólo una cantidad mental. En cambio, Dios y el espíritu puro son pensables,[43] pero como conceptos cuyo objeto puede ser distinto de su concepto, dejando en suspenso, ahora, si para Gaos lo es realmente o no (pero si el objeto 'Dios' no fuera distinto de su concepto, no sería propiamente un objeto metafísico, sino algo similar a un fenómeno u objeto ideal como *cuatro*).

Decimos *algo similar a un objeto ideal* porque, según nuestra interpretación del pensamiento de Gaos, las afirmaciones que acabamos de hacer pretenden simplificar un estado de cosas más complejo. Aun en el caso de que al concepto *Dios* no le correspondiera un objeto distinto de su concepto —esto es, un ente con existencia independiente de la de su concepto—, el concepto *Dios* se distinguiría, como objeto metafísico que presuntamente es, del concepto *cuatro*, como objeto ideal que es. En efecto, el concepto *Dios* es pensable de tal manera que su objeto se refiera a un ente distinto del concepto mismo, mientras que *cuatro* no es pensable de esa manera, sino de la contraria: es un concepto cuyo objeto no puede ser un ente distinto del mismo concepto. El concepto metafísico, y su correspondiente objeto o contenido, aun cuando no les correspondiera un ente existente fuera del concepto, es pensable como si pudiera corresponder a un ente tal.

De ahí que, para deshacer un posible equívoco, hemos preferido llamar *ente metafísico* a lo que Gaos denomina *objeto metafísico*, pues siendo éste indudablemente *objeto* —si no, no sería pensable— no lo es de la misma manera que lo es el *objeto ideal*, al que le concierne "*no el ser sino el mero ser objeto* de pensamiento: sería objeto puro".[44]

Del concepto metafísico puede dudarse si es o no un concepto con un ente o existente propio que le corresponda. Pero esta duda no cabe ni en el caso del concepto del objeto ideal (que carece de ente correspondiente) ni en el caso de los conceptos negativos, que no tienen ni siquiera objeto propio.[45] Añadimos nosotros que es imposible pensar que *cuatro* exista, o que exista una realidad directamente correlativa del concepto 'no', mientras que no sólo es posible pensar que Dios existe, sino que,

[43] *Cfr. ibid.*, p. 196.

[44] A. Millán Puelles, *Teoría del objeto puro*.

[45] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII, p. 418.

conforme a la versión spinoziana del argumento ontológico, es imposible pensar que Dios no existe (lo cual, pese a Spinoza, no demuestra que exista).

Apelando a categorías escolásticas, hoy por desgracia olvidadas, los conceptos de objetos ideales de Gaos se comportarían, respecto de la posible existencia independiente de sus objetos, no ya de un modo negativo (no considerándola),[46] sino *privativo* (rechazándola o imposibilitándola), en tanto que los conceptos metafísicos se comportarían al menos de un modo *permisivo* (pudiendo sus objetos existir como entes independientes de sus conceptos).[47]

Pero para explicar la naturaleza del concepto metafísico parece que Gaos nos pediría arbitrar una categoría conceptual más: no ya negativa o privativa (que implicaría el olvido o el rechazo, respectivamente, de la metafísica), ni siquiera permisiva (agnóstica respecto a ella), sino una relación con la existencia real de sus objetos, que podríamos llamar *exigitiva*: pues el átomo, el alma inmortal y Dios son conceptos de entes cuya existencia es exigida para explicar la existencia de fenómenos tales como las combinaciones químicas, la identidad del yo y el ser de lo contingente.

Conviene advertir que esta dimensión "exigitiva" de los conceptos metafísicos respecto de la existencia de los entes que se pretenden conceptuar se encuentra en Gaos muy distante de la *exigencia de existencia* que Leibniz incluye en los conceptos de los entes posibles, mediante su famosa afirmación "*omne possibile exigit existere*". En efecto, Leibniz se traslada abusivamente de la posibilidad de existencia a la exigencia de existencia, hasta el grado de que los mundos posibles tendrían una pre-

[46] Esta *no consideración* de la existencia real de los objetos se aproximaría a la actitud fenomenológica de Husserl (abstenerse de toda afirmación y negación —y hasta de toda duda acerca del valor existente de los objetos—), tal como se encuentra en *Ideen* I, §38. Aunque este *puro abstenerse* de "todo juicio sobre las existencias" tenga en Husserl también una raíz vitalista ("soy plenamente libre de hacerlo"), no es la actitud de Gaos —y ello lo hace completamente original— respecto de los objetos ideales, cuya existencia real se torna imposible, ni respecto de los objetos metafísicos sobre cuya existencia real se indaga teoréticamente porque inquieren vitalmente.

[47] La situación negativa, privativa y permisiva de los conceptos, y especialmente esta última, puede encontrarse en Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, t. I (*In Iam, Cuestiones* I–VIII, *Disputatio* VI, art. III, nn. XX y XXVII, pp. 678–684). Respecto de la posibilidad de pensar los conceptos de objetos sin referirse o refiriéndose a la existencia, *cfr.* Tomás de Aquino, *Expositio De Trinitate de Boecio*, q.5, a.3, donde se distingue el concepto metafísico del concepto matemático. Y, en su inicio, *cfr.* Aristóteles, *Metafísica* VI, 1, 1025b 16–17: hay ciencias que "nada dicen acerca de si existe o no existe el objeto de que tratan".

tensión de existir semejante a la del mundo efectivamente existente,[48] como lo afirma en sus *Ensayos de Teodicea*.

En Gaos, el carácter "exigitivo" —llamémoslo así— de la existencia por parte de los entes metafísicos no provendría de una aptitud para existir encontrada en los conceptos mismos (aptitud que no se encuentra en los conceptos de objetos ideales), sino de la exigencia vital y, de alguna manera, además, teorética, de dar razón de la existencia de fenómenos existentes, la cual no podría explicarse si aquéllos, a su vez, no existieran.

Hay, pues, un paso de mayor cercanía del concepto metafísico a la existencia de su objeto. Pero tal exigencia de existencia no es demostrativa de ésta. La exigencia de existencia de los objetos metafísicos psíquicos (el alma inmortal y Dios) es además requerida por instancias vitales, nota característica para Gaos, aunque tampoco, aún con más motivo, posean para él capacidad teorética de demostración. Lo mismo —diremos analógicamente— que la exigencia del hombre para llegar a un estado feliz no demuestra que habrá de llegar a la plenitud de ese estado, o que la exigencia vital de la bellota no garantiza que llegará a la condición de encina.

6.1. Características de los objetos ideales

Independientemente de lo anterior, el mérito de Gaos es haber hecho un valioso análisis de las notas constitutivas del objeto ideal[49] y de aquellas que constituyen el objeto o ente metafísico,[50] que implica, a nuestro parecer, la máxima clarificación a los graves problemas suscitados en la historia de la filosofía al intentar distinguir estos dos tipos de conceptos.

1. Para la determinación del carácter extenso de los números y las figuras (objetos ideales arquetípicos), nuestro autor hace una comparación con el que corresponde a los fenómenos físicos; éstos tienen una extensión determinada *por relación con otros fenómenos físicos*, tomados como unidades de medida: "Esta hoja en que estoy leyendo tiene 28 x 22 cm."[51] En cambio, el rectángulo geométrico —euclideano—, como objeto ideal que es, no posee otra extensión que la relativa a sus propias partes internas, como la que corresponde a su área, que es igual

[48] En estas observaciones tenemos en cuenta, sin embargo, que Leibniz es mencionado por Bernabé Navarro entre "las influencias importantes y cercanas" recibidas por Gaos en sus dos últimas obras. (*Cfr.* B. Navarro, "El pensamiento griego en la obra de José Gaos", en J. Gaos, *Obras completas*, t. II, p. 33).

[49] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII, pp. 117–122.

[50] *Cfr. ibid.*, pp. 122–123.

[51] *Ibid.*, p. 118.

al producto de la base por la altura. Los *fenómenos físicos rectangulares* poseen unas longitudes determinadas medibles, longitudes concretas o reales de su base y su altura por relación con unidades tomadas de otros fenómenos. Esta diferencia es, para nosotros, muy ilustrativa de la diversa constitución que poseen el *fenómeno físico real y el fenómeno o concepto u objeto ideal.*

2. Los números y figuras —objetos ideales arquetípicos— no se localizan en ningún lugar determinado: el uno y el rectángulo están localizados en todo lugar. En este sentido los números y figuras poseen una peculiar ubicuidad pareja a su peculiar inextensión de la que deriva su peculiar inespacialidad (nótese que así como la característica anterior separa el objeto ideal del fenómeno físico, ésta —y la que analizaremos seguidamente— lo aproxima al objeto metafísico que también se encuentra separado, χοριστόν, diría Aristóteles, del fenómeno físico).

3. Algo similar ocurre con los objetos ideales (números y figuras) en su relación con el tiempo, a diferencia de la relación que guardan con éste los fenómenos psíquicos (un sentimiento, una emoción) y los fenómenos físicos (una tormenta): los objetos ideales son simultáneamente y sucesivamente en todos".[52] Poseen, por tanto, una peculiar intemporalidad.

4. Los números y las figuras, como prototipos de objetos ideales, no poseen cualidades sensibles. "Es por lo que ninguna Aritmética ni Geometría contienen un capítulo sobre el color de los números o de las figuras o sobre su dureza o blandura."[53]

5. Los objetos ideales no son objeto de la percepción (no son *perceptos*, en la terminología de Gaos), sino "imperceptibles", ni podemos tener en ellos la conciencia que cada uno posee de sus estados y movimientos de ánimo como acontece no ya sólo con las emociones sino con las percepciones mismas de los objetos sensibles: 'nadie percibe número y figura como algo suyo".[54]

6. Pero la característica más notable de los números y figuras parece ser la de su peculiar "intersubjetividad":

> [M]ientras que la de los perceptos y los fenómenos psíquicos apenas es "parcial", la de los números y figuras es "total". [...] Los números y figuras son "objetivados" por todos los sujetos simultáneos y subjetivos. [...] La intersubjetividad de los números y figuras "trasciende" del mundo de los fenómenos al de los objetos metafísicos [...]. Esto es algo absolutamente

[52] *Ibid.*, p. 118.
[53] *Ibid.*, p. 119.
[54] *Ibid.*

> único: mientras que los demás fenómenos, físicos y psíquicos, están confinados, por decirlo así, en sus respectivos mundos, los números y las figuras están igualmente presentes en el mundo de los fenómenos y en el metafísico a los sujetos del uno y del otro. [...] Los números y figuras son así un singular vínculo entre fenómenos y objetos metafísicos.[55]

El énfasis en este singular vínculo constituido por el objeto ideal que abraza lo fenoménico y lo metafísico no sirve a Gaos —y esto debe ser notado— para el paso o verdadero trascender del fenómeno al ámbito metafísico; al contrario, es un vínculo que, en cierto modo, hace problemático ese paso, ya que la problemática se ceñirá a este justo y preciso punto: al trascender el fenómeno, ¿accederemos a un objeto ideal o a un objeto metafísico? No son pocas las (presuntas) metafísicas racionalistas que suponen tener acceso a entes metafísicos cuando sólo se encuentran en relación noética con meros objetos ideales: una grave confusión entre la metafísica y la matemática, ya señalada en la *Crítica de la razón pura*.

En este sentido, la distinción entre objetos ideales y entes metafísicos por parte del filósofo hispano-mexicano constituye una —hasta entonces— muy necesaria aclaración de los ya profundos atisbos de la escolástica, que distinguía dos maneras de conceptuar: la que mira el contenido nocional y la que mira el ser mismo de la cosa, vale decir, el ser de la cosa independientemente de sus condiciones conceptuales.[56]

7. Al no ser perceptos ni fenómenos psíquicos —estados de ánimo—, la forma del *eidein* de los objetos ideales, la manera de verlos y objetivarlos ha de ser, consecuentemente, peculiar y propia.

8. Finalmente, los números y figuras no están ni entre sí ni con los demás objetos en relaciones de causalidad ni de finalidad.[57]

Estas ocho características han conducido, afirma Gaos, a muchos filósofos desde Platón hasta Husserl —pasando por los defensores del "realismo" en la disputa medieval de los universales—, a concebir los números y las figuras "como una clase de objetos distinta de las demás clases de objetos".[58]

[55] *Ibid.*, p. 120.

[56] *Cfr.* Tomás de Aquino, *loc. cit.*

[57] Este punto ya había sido señalado, añadimos nosotros, por Aristóteles. En *Metafísica* III, 2, 996a enuncia que las matemáticas nada dicen de lo bueno ni de lo malo, por carecer de finalidad. Por su parte, Tomás de Aquino señaló lo mismo —*Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1, ad 3—, cuando asegura que en las matemáticas nada se razona por causa eficiente.

[58] J. Gaos, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII, p. 121.

De esto, añade, no tiene la menor noción el hombre ingenuo. Incluso los más grandes matemáticos, en cuanto puramente matemáticos, son, en este sentido, meros hombres ingenuos.

6.2. Características de los entes metafísicos

1. Los objetos metafísicos físicos —átomos, ondas electromagnéticas, partículas elementales— como los fenómenos físicos mismos, y a diferencia de los objetos ideales extensos —con esa extensión proporcional interna de la que acabamos de hablar—, son espaciales.

2. Los objetos metafísicos físicos y psíquicos, también a diferencia de los objetos ideales, son temporales (como el átomo o el alma sustancial) o intemporales (como Dios).

3. Se encuentran respecto de los fenómenos en una relación de causalidad que se denomina —con denominación única en *Del hombre—relación singularísima*: los objetos metafísicos físicos causan los fenómenos físicos; y los objetos metafísicos psíquicos causan los fenómenos psíquicos. (Recordemos, sin embargo, que la causalidad metafísica entraña en el pensamiento de nuestro autor problemas especiales, como ya se advirtió al hablar de las relaciones entre los fenómenos y los entes metafísicos. A pesar de ello, los entes metafísicos pueden ser concebidos como capacitados para el ejercicio de acciones causales, mientras que nadie concebirá, excepto Platón, los objetos ideales con tal capacidad, de manera que el paradigma de un triángulo rectángulo produjera formas rectangulares reales.)

4. No sólo hay una relación con los fenómenos en la línea de la causalidad eficiente, sino también en la línea de la sustancialidad: los objetos metafísicos sustentan, soportan los fenómenos físicos. Pero, como ya advertimos, esta sustentación no ofrece la posibilidad de que lo sustancial se manifieste en lo fenoménico, sino al revés, se oculta debajo de ello, de manera casi kantiana. Los fenómenos, entonces, no son la manifestación de algo sustancial o en sí, sino que lo son sólo de sí mismos, en una fenomenicidad reduplicada o tautológica que es uno de los supuestos más importantes, aunque quizá inadvertido, latente en la fenomenología de Gaos.

5. Al igual que los objetos ideales, los objetos metafísicos no tienen tampoco cualidades sensibles, aunque tengan número. Esto último precisaría, a nuestro parecer, una aclaración que nos atrevemos a presentar a título de interpretación personal: ha de haber un número preciso de átomos —objetos metafísicos físicos— en el universo, aunque lo desco-

nozcamos, asumiendo la hipótesis de un universo finito; y ha de haber un número determinado de espíritus puros, asumiendo la hipótesis de que los haya. Pero, asumiendo estas hipótesis, la pregunta ¿cuántos triángulos rectángulos hay en el universo? carece de sentido, mientras que sí lo tiene la interrogación acerca del número de átomos o de espíritus puros, bien que no se pueda contestar a ella.

6. Los objetos metafísicos psíquicos (Dios y el alma sustancial) pueden concebirse como si tuvieran conciencia de sí mismos, lo cual es inconcebible en los objetos ideales: el triángulo y la esfera carecen de autoconciencia.

7. Los objetos metafísicos no nos están presentes, no son fenómenos, mientras que los números y las figuras sí. La cuestión acerca de cómo conocemos los objetos metafísicos, no estando presentes, por carácter propio, es precisamente el eje del problema metafísico en Gaos, ante el que se encuentra, a la par, inquieto e irresoluto.

7. *Objetos ideales y entes metafísicos: posición, diferencia y duda*

No obstante lo anterior, Gaos consigna, respecto de los objetos *ideales*, que, en la historia de la filosofía, "se los ha concebido ya como conceptos, ya como *esencias u objetos*, en general, *distintos de los conceptos*. Es lo hecho por Husserl que los distingue, llamándolos 'esencias matemáticas', de las además llamadas por él 'esencias morfológicas'."[59] Y es que la "inespacialidad e intemporalidad anejas a la identidad intersubjetiva de los conceptos [cuando alguien dice *cuatro*, todos pensamos idénticamente el mismo concepto], las corrobora la peculiar trascendencia metafísica de éstos".[60] Sin embargo, Gaos ha subrayado acertada y pacientemente la diferencia entre lo metafísico y lo ideal, que hoy, decimos, se encuentra emborronada, siendo esto último origen de falsas concepciones respecto de la metafísica como ciencia. En nuestro autor, lo ideal y lo metafísico son profundamente diversos, a pesar de su aparente proximidad.

Esta proximidad entre el objeto ideal y el objeto metafísico viene dada, a juicio de Gaos, por el hecho original, muy oportunamente señalado por él, de que los conceptos u objetos ideales no son fenómenos psíquicos. Si lo fueran

[59] *Ibid.*, p. 296.
[60] *Ibid.*, p. 303.

> [H]abría que concebirlos como modos [accidentes] [...] de las sustancias psíquicas, de las psiques, de los sujetos. Siendo objetos o existentes ideales en el sentido precisado, pueden concebirse como sustancias, con tal de no concebirlas, inconsecuentemente, como sustancias físicas ni psíquicas: su sustancialidad consistirá rigurosamente en no ser modos —accidentes— de ninguna sustancia, ni psíquica, ni siquiera de su mismo género, ni ideal; sino ser, por ende, cada uno de ellos pura y simplemente en sí.[61]
>
> La concepción de los conceptos como tales objetos ideales representa, sin duda, una concepción de lo existente que sorprende por extraña a la corriente [...]: los pensamientos no son fenómenos psíquicos [...]; la sorpresa debe desaparecer en cuanto el sorprendido se percate, como puede hacerlo, de que salva los fenómenos mejor que la corriente, por no ser sino el resultado mismo de una fenomenología más acuciosa y rigurosa.[62]

La interpretación de este importante texto nos llevaría más lejos. No hay duda de que el objeto ideal no es un mero accidente de la sustancia del que lo piensa; si así fuera, constituiría un *quid unum*, o mejor, un *quid alterum* con la sustancia de la que sería modalidad accidental: se subjetivizaría por su relación hilemórfica con ella, y perdería la objetividad que le compete como ideal (con su intersubjetividad, ubicuidad e intemporalidad anejas). Pero los objetos ideales tampoco son a su vez accidentes de otras sustancias, sino que serían sustancias de sí mismos, dado que no son modos o accidentes ni de quien los piensa ni de los supuestos entes pensados: pero no sustancias físicas o psíquicas, sino, justamente, *sustancias ideales*.

No es nuestro asunto ahora la investigación de la naturaleza del objeto ideal, que sería, según parece, *puro objeto*, sin más referencia al sujeto pensante que el hecho mismo de ser pensado, y sin otra referencia respecto de la realidad que su carácter intersubjetivo no correspondiente a una realidad propia como tal —sustancia psíquica o física—. Debemos limitarnos a señalar que si por un imposible al objeto ideal —con su intersubjetividad, ubicuidad e intemporalidad anejas— correspondiese una sustancia física o psíquica que fuera representada por él, como un concepto, nos hallaríamos, precisamente, ante un ser metafísico. El que se den sustancias ideales, pues, como conceptos, nada dirá ni dejará de decir respecto a los existentes metafísicos (físicos o psíquicos). Los objetos ideales son fenómenos; los existentes metafísicos, por definición, no.

[61] *Ibid.*, p. 305.
[62] *Ibid.*, p. 306.

8. *Metafísica del hombre*

Estas averiguaciones distan mucho de ser puramente técnicas, o aun crípticas, dentro del cerrado ámbito de las relaciones entre dos métodos filosóficos: el de la fenomenología y el de la metafísica. Aunque nuestro autor desea ceñirse al estricto ámbito fenomenológico, ya hemos dejado ver que su interés vital es mucho más ambicioso, con lo que no hace sino confirmar sus mismos postulados epistémicos, según los cuales el interés vital supera el marco de la teoría.

En concreto, sus análisis de los objetos ideales y los entes metafísicos le sirven para penetrar en lo que podría llamarse *metafísica* del hombre o, para decirlo de una manera más fiel a nuestro autor, *fenomenología* humana; en cualquier caso, en su esencia.

En el análisis de las artes útiles del hombre,[63] pone al descubierto la *aceleración* de la existencia humana, a la que sirven y propician los artefactos suyos, que se producen con vistas a esa *aceleración*, sintomática de su propia raíz vital: el hombre se encuentra insatisfecho en medio de sus satisfacciones; de ahí su infatigable pasar de unas a otras, en busca de una felicidad infinita que no le es dada de un golpe, sino, en el mejor de los casos, en forma transeúnte, sucesiva... y por ello acelerada. Diríamos nosotros que, impedido para alcanzar una satisfacción infinita, la sed de infinitud del hombre pretende apaciguarse mediante una serie infinita de satisfacciones.[64]

Este movimiento acelerado, fruto de una concepción "temporalista",[65] se vincula con la emocional y mocional conciencia de la fugacidad de las cosas, primordialmente las humanas. La conciencia de fugacidad tiene dos traducciones vitales: por un lado, ese continuo devenir de las satisfacciones, la insaciable búsqueda de satisfacciones nuevas y distintas (particularmente manifiesta en el modo de vida contemporáneo); pero por otro, la apelación contra ella, contra la fugacidad, acudiendo a

[63] Véase *ibid.*, lección XXXIX.

[64] La importancia de la velocidad o aceleramiento, "característica de nuestros días", es tema al que Gaos ha prestado reiterada atención: "la velocidad siempre creciente acaba por realizar su más perfecto contrasentido. Se trata de ganar tiempo. Pero a fuerza de ganarlo, mediante la aceleración creciente, se acaba por no hacer más que perder el tiempo [...]. La facilitación cada vez mayor del desplazamiento hace que el mero desplazarse reemplace cada vez más a todo tomar plaza" (J. Gaos, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, en *Obras completas*, t. II, p. 73). Lo que aquí se dice del lugar o plaza, en *Del hombre* se refiere, casi idénticamente, a la satisfacción y al pasar aceleradamente de una a otra, que sustituye a la satisfacción en sí misma, como el desplazamiento a la plaza.

[65] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 532.

"una vida y un Dios eternos en la religión y en la Filosofía", al punto de suponer que "no hay un mal mayor que la fugacidad de la existencia o inexistencia, ni bien mayor que la existencia infinita".[66]

Aquí aparece lo que podríamos llamar la *definición esencial del hombre* por parte de Gaos. Al menos se trata de la descripción humana que, sin atemperamientos, el autor nos presenta en la forma sintáctica única de la definición: "el hombre es el existente consistente en moverse de un movimiento *real* alterno de insatisfacciones y satisfacciones o a medias *malo*, a un estado *ideal* de satisfacción infinita, entitativa y existencialmente, o puramente bueno".[67]

Se reserva su juicio respecto de la verdadera realidad de ese estado ideal hacia el que el hombre alternativamente se mueve. Lo único que se aventura a proponer es que el ser humano posee ese movimiento, y que le es esencial si es que no es su misma esencia.

Esta postura metafísicamente aséptica está lejos de ser, sin embargo, inflexible y definitiva. Habrá de decirse, por el contrario, que para Gaos la aspiración a la felicidad existencial y entitativamente infinita no es por lo menos una mera ilusión. El hombre es susceptible de ilusionarse de dos maneras: la de "hacerse ilusiones", en donde las ilusiones son engañosas, o la de "tener ilusiones", en la que éstas son *ideales*.[68] Las ilusiones ideales no son, pues, sin más, engañosas. Pero que no sean engañosas no significa que sean, sin más, reales. Lo que sí asegura es que "los ideales son esenciales a la característica fundamental de la naturaleza humana"[69]. Y es una característica moralmente necesaria: "el hombre necesita de los ideales [...] para que tiren de él hacia arriba, de la animalidad hacia la divinidad".[70] Lo contrario sería contentarse con la realidad "fementida", deficiente, insatisfecha, como "se contentan con su suerte los seres infrahumanos, achatados a su nivel".[71]

La oscilación entre la *insatisfacción real* en la que el hombre se encuentra y la *satisfacción ideal* a la que aspira proviene de lo que Gaos

[66] *Ibid.*, p. 532. Nuestro autor tiene muy presente a lo largo de sus extensos escritos el afán de inmortalidad del ser humano. En *Del hombre* lo hace tema de su especulación filosófica reiteradamente. Pero esta "universal tendencia a perseverar en el ser", como la denomina en *Orígenes de la filosofía y su historia* (p. 82), no es sólo una instancia puramente metafísica sino también vitalmente antropológica, no ajena al "general egoísmo humano" (*ibid*).

[67] *Ibid.*, p. 521.

[68] *Cfr. ibid.*, p. 521.

[69] *Ibid.*

[70] *Ibid.*

[71] *Ibid.*

denomina desnivel "ontoaxiológico", lo que le hace afirmar: "es el hombre un *desequilibrado*".[72] El problema de la realidad de los entes metafísicos (si son entes o nada más objetos de pensamiento) se trasmina así al problema de la realidad de los valores (si nada más son objetos ideales a los que no corresponde entidad real alguna).

Gaos nos ha ofrecido un claro discernimiento entre los objetos ideales y los entes metafísicos, de manera que no caben aquí confusiones ni concepciones neutras (aunque quepan, sí, posiciones neutrales). Pero no sabemos, de la mano de Gaos, si a estos ideales concebidos por el hombre corresponden sólo *objetos ideales* que coinciden con sus meros conceptos o corresponden entes *metafísicos*, diferentes de los conceptos mismos, es decir, reales. Quien ha distinguido clara, acuciosa y rigurosamente entre unos y otros gracias a su método fenomenológico no nos dice —precisamente por su método— si los supremos ideales humanos pertenecen al reino de los primeros o de los segundos, y ello tiene una importante repercusión no ya metafísica sino antropológica, pues no puede resolverse el desequilibrio del hombre, quien se encuentra a la vez sometido a una realidad insatisfactoria, por no satisfacerlo plenamente, y a una idealidad intramundanamente inalcanzable; desequilibrio que mantendrá su vigencia mientras no pueda juzgar si el ideal al que aspira es realizable —como dirá Chesterton del buen idealista— o si simplemente ha idealizado la realidad —como lo dirá del idealista equivocado—.

Aun cuando deje en suspenso si las nobles aspiraciones humanas tienden hacia un *objeto ideal* o hacia un *ente metafísico*, la posición antropológica en Gaos es radicalmente distinta de la de Ludwig Feuerbach con la que superficialmente podría confundírsela. No sólo porque Feuerbach asegura que en su aspiración metafísica humana el hombre desvaría (o se enajena), lo cual en modo alguno es afirmado por Gaos, sino porque en Feuerbach las aspiraciones metafísicas del hombre le sirven para contentarse con la presente mediocridad, mientras que en Gaos son una rebelión vital contra ella, por deficiente y fementida.

La postura de Gaos, más vitalista que agnóstica, pone otra vez en cuestión la apremiante contemporaneidad de la metafísica.[73]

[72] *Ibid.*, p. 523.

[73] No en vano José Gaos vislumbra en sus *Orígenes* que "La filosofía *de la* historia de la filosofía, *de la* filosofía misma, requerida por la Historia de la filosofía, debe tener la plenitud de una filosofía plena, una metafísica debe acabarla". J. Gaos, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, *Obras completas*, t. II, p. 125.

9. *Una lectura original de Aristóteles hecha por José Gaos*[74]

Hasta ahora hemos visto lo que podría calificarse como la duda substancial en la teoría filosófica de nuestro autor: si a los objetos ideales corresponden o no seres metafísicos independientes de la inteligencia humana o si, por el contrario, no tienen más entidad que la de ser pensados por el hombre. Se trata de un punto crucial en que se decide el porvenir de la metafísica, aunque José Gaos, en su exposición, tienda a pensar que a los objetos ideales, incluso teniendo características en buena parte idénticas a los entes metafísicos, no les corresponden entes metafísicos con existencia propia, independiente del pensamiento humano. No obstante, como también hemos podido observar, no abandona nunca la duda —real, no metódica— de que tal existencia se dé efectivamente en el ámbito extramental.

El presente apartado podría considerarse más bien un apéndice, ejemplo o muestra de las anteriores dubitaciones. La interpretación que hace aquí sobre el libro *Lambda* de la *Metafísica* aristotélica no es un mero estudio de hermenéutica filosófica. Ha sido seleccionado entre muchas posibilidades de ejemplificación. Para José Gaos, la *Metafísica* de Aristóteles es sin duda alguna la expresión máxima de la filosofía occidental en relación con la filosofía primera. A su vez, el libro *Lambda* es también para él prototípico de la *Metafísica*. En el seminario en donde tuvo lugar esta lectura repitió varias veces, si bien no esté aquí literalmente recogido, que el libro XII de la *Metafísica* es un resumen o condensación del resto de la obra aristotélica. Por otra parte, es uno de los pasajes donde el tema de Dios y su existencia es abordado de manera más directa, aunque no decisiva, porque, como diremos, termina en la indecisión. Si la existencia de Dios no puede explicar de manera fehaciente el concepto de 'Dios', el vitalismo de José Gaos lo empuja a encontrar la fuente del concepto en lo más hondo del ser humano. El teísmo y el ateísmo no parecen en realidad opciones ontológicas, sino opciones vitales: no ya la elección es entre el ser y el no ser, entre Dios y la nada, sino sobre todo entre el amor y el odio.

Esta sorprendente exposición existencial será explayada —hasta donde es posible— en el último capítulo de nuestra obra, cuando se habla de las antinomias. Ahí diremos que la antinomia fundamental desde el pun-

[74] *In memoriam* a Fernando Salmerón, quien me proporcionó los datos bibliográficos de este trabajo de Gaos y me hizo ver su importancia. *Cfr.* una versión paralela en C. Llano, "Una lectura original de Aristóteles, hecha por José Gaos", en H. Zagal y A. Fonseca (comps.), *Aristóteles y los aristotélicos*, pp. 143–152.

to de vista metafísico es la que existe entre el objeto meramente ideal y el ser metafísico que a éste le correspondería. Finalmente tal opción, tal antinomia, se resolvería por fin en la gran duda vitalista y existencial entre el amor (a mí y a mis semejantes) y el odio (a mí y a mis semejantes). A las categorías fundamentales de la teoría especulativa corresponderían —quizá de un modo excesivamente "arquitectónico" — los dos grandes fenómenos —amor y odio— de la vida humana.

10. *Significación de mociones y emociones*

José Gaos, utilizando una fenomenología rigurosa y completa de la expresión verbal, considera, en sus dos obras fundamentales y sistemáticas, *De la filosofía*[75] y *Del hombre*, que la expresión verbal ejerce simultáneamente tres funciones:

a) Designar objetos a los que la expresión se refiere.

b) Notificar conceptos que se refieren a tales objetos.

c) Significar emociones y mociones referidas ya sea a los objetos designados, ya a los conceptos notificados.

Los aspectos a) y b) de la expresión verbal fueron objeto de estudio por parte de Aristóteles en los primeros pasos de su *Peri Hermeneias*. El tercero, en cambio —la significación de emociones—, es un resultado original que Gaos atribuye precisamente a su fenomenología.

La designación de objetos suele darse en la expresión verbal —o escrita— en un sentido directo, aunque reflejamente se atienda a los conceptos que se notifican, y aún de modo más reflejo a las emociones significadas. Pero un serio análisis fenomenológico de la expresión verbal requeriría también que aquellas emociones reflejamente significadas fueran por igual, en otro momento, directamente designadas.

Para decirlo a nuestra manera, las emociones y mociones que se relacionan con la expresión verbal no sólo son susceptibles de atenderse *in obliquo* o reflejamente, sino de hacerse objeto directo del pensamiento, designándolas como designamos a los demás objetos.

Esta tarea de sacar a la luz, vale decir, de hacer objeto de mi inteligencia, las emociones —sentimientos— y mociones —actos volitivos— subyacentes en toda expresión verbal presuntamente sólo conceptual y

[75] J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII.

objetiva es la interesante labor que lleva a cabo José Gaos en el análisis del libro *Lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles.

La ocasión de este trabajo —es característica de Gaos escribir siempre con una finalidad existencial concreta, además de su finalidad temática natural— es el homenaje hecho a Xavier Zubiri en 1970, que Gaos dedica en recuerdo "al seminario de Zubiri en que empecé a estudiar a Aristóteles y a aprender lo que es un seminario".[76] Fue a su vez el contenido de un seminario sobre el mismo tema que Gaos explicó en la Universidad Nacional Autónoma de México primero y en El Colegio de México después, durante los años 1965 y siguientes, en el que tuve la oportunidad de participar, en el sentido más pleno del verbo, como los demás escasos alumnos que asistían a los seminarios del filósofo transterrado en México.

La idea general de Gaos es que una verdadera hermenéutica de un texto sólo es tal si no se pierde nunca de vista la significación de emociones y mociones, aunque reflejamente expresada, en lugar de atenerse a la mera designación de objetos que directa y patentemente quedan al descubierto en el texto analizado. Y ello porque las emociones significadas influyen de manera decisiva en la designación de los objetos. "La lectura de los textos filosóficos atenta con exclusividad a los objetos y los pensamientos se denuncia incompleta, y el completarla con atención a lo significante de las expresiones y a lo significado por ellas y lo entrañado por lo significado [...] se anuncia completamente fructífero."[77]

Lo que acabamos de afirmar es una de las manifestaciones del vitalismo que Gaos ha heredado de su maestro Ortega y Gasset, de quien se decía, con razón, ser discípulo predilecto. De esta forma, rebatía la pretensión de una teoría pura exenta de contaminaciones existenciales. En expresión nuestra, la fenomenología integral de las expresiones humanas mostraría que la teoría pura no es más que pura teoría sin posibilidades prácticas de hacerse realidad.

La razón por la que Gaos escoge precisamente a Aristóteles para poner en ejercicio su hipótesis de que la filosofía no puede ser una limpia y mera designación de objetos, se encuentra en el propio estudio del Lambda que ahora comentamos. Trata de hacer "un inventario de emociones y mociones tenidas por el autor del texto, por Aristóteles, en el

[76] J. Gaos, *El significado de Lambda*, *Obras Completas*, t. II, p. 453. (Originalmente, para la realización de este ensayo se tomó en cuenta la versión publicada en *Homenaje a Xavier Zubiri*, t. I, pp. 571 y ss.)

[77] J. Gaos, *El significado de Lambda*, *Obras completas*, t. II, p. 453.

momento de escribirlo"[78] porque quiere averiguar no sólo las mociones y emociones genéricas del intelectual sino las específicas "del filósofo por excelencia, el metafísico".[79]

Nos parece que, con este propósito, la elección de Gaos está bien hecha. Nos dirá después que "la misma lectura de los otros sumos textos metafísicos —Spinoza, Hegel— y aun aparentemente no metafísicos —*Crítica de la razón pura*— decantaría la misma conclusión".[80]

¿Y por qué específicamente el libro *Lambda*, de los XIV de la *Metafísica* aristotélica, fue escogido por Gaos para este singular análisis? Los motivos parecen también hallarse dentro del mismo estudio. Gaos considera que puede hacer este ensayo "con un texto adecuadamente escogido en conjunción por su importancia histórico-filosófica, su unidad de composición y sentido por sí solo y su relativa brevedad"[81] (prescindiendo del capítulo VIII y de la mayor parte del X, por calificar al primero de interpolado y al segundo de preferentemente crítico).

Nosotros —pretendiendo también interpretar las motivaciones no escritas de Gaos pero significadas en su texto— diríamos que el libro *Lambda* se dedicó a la discusión sobre la existencia y los *logoi* correspondientes de Dios, tema metafísico por excelencia, y de particular preocupación por parte de Gaos. En efecto, al final del estudio dice que en el *Lambda* se reconocen las emociones y mociones genéricas del intelectual —vacilación, incoherencia, duda, considerando al intelectual como un interrogador—, añadiéndose la soberbia que alcanza "el ápice [...] caracterizado por las mociones y emociones específicas del metafísico"[82] (asunto explayado por Gaos en las últimas lecciones de *Del hombre*). A estas incursiones existenciales del intelectual como persona, añade otras más intelectuales relativas a los temas supremos de la filosofía (finalidad, principalidad, anterioridad, primeriedad, superlatividad), a las que se suman las morales "de la vida, el pensamiento, la ocupación de la teoría, placenterísima y óptima";[83] para culminar por fin precisamente en los *logoi* del dios (los "teologemas axiológicos superlativos, óptimo, venerable, honrosísimo"),[84] los cuales constituyen lo que denomina "el

[78] *Ibid.*, p. 460.
[79] *Ibid.*
[80] *Ibid.*, p. 462.
[81] *Ibid.*, p. 453.
[82] *Ibid.*, p. 461.
[83] *Ibid.*
[84] *Ibid.*

fondo místico de la *Metafísica*",[85] al punto de que la integración de la metafísica se daría en "el arquetipo de los capítulos finales de la *Ética a Nicómaco*".[86]

La participación personal en el seminario al que antes aludimos fue precisamente la enumeración e interrelación de los *logoi* divinos, que constituyó una de nuestras aportaciones. El mismo José Gaos afirmó de manera verbal (aunque no queda escrito en el estudio que estamos comentando) que debemos considerar el libro *Lambda* como un resumen de la *Metafísica* aristotélica entera.

En el análisis de las significaciones emotivas que subyacen en toda expresión, ocurre que los conceptos notificados y los objetos designados (correspondientes a esos conceptos) cuentan con instrumentales de exposición —las palabras— que son mucho más amplias que las que poseemos para la expresión de las emociones y mociones significadas junto con aquéllos. Esto es menos válido en la expresión verbal, en la que nos es posible apelar a la entonación y a la modulación de la voz, que en la expresión escrita, la cual sólo puede servirse de signos muy escasos ("muy pobres"), tales como los de interrogación y de admiración (a los que añadiríamos nosotros las cursivas y las negritas), o como las proposiciones negativas, que tienen una particular capacidad para significar nuestras emociones y mociones,[87] según luego se verá.

Las expresiones interrogativas, admirativas y exclamativas, para Gaos, expresan la intimidad existencial del autor, ya que destacan "lo significado incluso sobre lo designado y notificado, y dirigen a aquello más que a esto la atención del oyente y lector".[88] Lo cual no significa, sin embargo, que las proposiciones meramente enunciativas no signifiquen nada, pues

> su tono, característico también, o la falta de signos de interrogación y admiración, que funciona como un signo, significan, o le significan al oyente o lector, el estado de ecuánime certeza [...]. El predominio de las [proposiciones] enunciativas en los textos filosóficos tiene que ver con la importancia primordial de los objetos y los pensamientos [...], pero también con la importancia de la ecuánime certeza.[89]

[85] *Ibid.*
[86] *Ibid.*, p. 462.
[87] *Cfr.* capítulo III de esta obra "La filosofía del 'no' ".
[88] J. Gaos, *El significado de Lambda*, *Obras completas*, t. II, p. 453.
[89] *Ibid.*, p. 454.

Aparece aquí la doble dimensión de las proposiciones que ha sido modernamente señalada: el contenido proposicional y la fuerza asertiva. El contenido proposicional se relaciona estrechamente con la verdad objetiva de la proposición enunciada. Si la proposición es verdadera, para que resulte falsa deben cambiarse los conceptos notificados, y viceversa. La fuerza asertiva, en cambio, tiene que ver directamente con el estado subjetivo de la inteligencia respecto a la proposición enunciada: tal estado puede cambiar sin que se requiera transmutar los términos, conceptos u objetos.[90]

El proceso filosófico moderno ha ido prestando cada vez más importancia a la fuerza asertiva en demérito del contenido proposicional, o, lo que es lo mismo, ha llegado a prevalecer la certeza de la mente sobre la evidencia del objeto. Sin llegar en modo alguno a este extremo —como también luego se verá—, el pensamiento de Gaos en esta lectura del libro *Lambda* es un paso enfático de ese proceso.

La pobreza de instrumentos léxicos significantes de emociones y mociones, por encima de los que contamos para designar objetos, se agrava en el caso que estamos analizando, por cuanto que en los textos griegos no se emplean los signos admirativos, exclamativos o genéricamente interjectivos, de manera que tendremos que limitarnos a las enunciaciones e interrogaciones.

Dijimos que las enunciaciones negativas tienen un especial valor significante. Nos dice aquí Gaos que las negaciones, no pudiendo designar un objeto propio —la negación expresa la carencia de ese objeto—, "significan directa o indirectamente un peculiar y potente complejo emocional y mocional".[91] Tal fenómeno, sin embargo, no es aprovechado de modo explícito en este momento por nuestro autor, pudiendo sin duda haberlo hecho. En efecto, una buena parte —o los más importantes— de los *logoi* de Dios, aportados en el seminario, se encontraban afectados por el prefijo in, que para Gaos es equivalente sin más al no.[92] Esta afectación de los *logoi* divinos mediante el prefijo in se debe a razones metafísicas profundas que no podemos desarrollar aquí: baste decir que a los nombres de Dios llegamos mediante la negación de las imperfecciones encontradas en sus efectos: la eternidad (intemporalidad) a partir

[90] *Cfr.* C. Llano, *Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter*, pp. 29 y ss.
[91] J. Gaos, *El significado de Lambda*, *Obras completas*, t. II, p. 459.
[92] *Cfr.* el capítulo III de esta obra, "La filosofía del 'no' ".

de la temporalidad; la infinitud a partir de la finitud, etc.[93] Algunos de estos atributos lexicográficamente negativos han sido mencionados en el texto que comentamos; por ejemplo, "infinitud e inmovilidad".[94]

Por lo que se refiere a las interrogaciones, hace José Gaos un inventario completo de ellas, hallando que "resultan todas retóricas pues en ninguna de ellas pregunta Aristóteles por un objeto desconocido realmente de él, sino que [...] son críticas y polémicas [...] y didácticas".[95] Estas interrogaciones retóricas son todas patéticas: "significan las pasiones que animan [...] al metafísico [...] y accidental o esencialmente [...] a la Metafísica".[96]

De estos análisis extrae nuestro autor una consecuencia que parecería ir en contra de la imposibilidad de la teoría pura, es decir, en contra del perspectivismo ortegueano, pues "si a la Metafísica fuese esencial la pluralidad histórica de metafísicas personales, la conclusión sería de enunciación superflua",[97] lo cual consideramos importante, aunque lo dicho pueda atribuirse a la metafísica de Aristóteles aquí analizada, más que al propio pensamiento de Gaos.

11. *Prioridad del acto sobre la potencia*

Pero debe tenerse en cuenta que "el significado del texto [en el predicho sentido que significado tiene aquí para Gaos] no es un mero concomitante del pensamiento notificado por el texto designante de sus objetos. Entre lo notificado y designado, y el significado hay una relación mucho más complicada e importante que la de la mera concomitancia."[98] No se trata sólo de desvelar la subjetividad del autor o una interpretación afectiva de los textos. Las emociones significadas inciden en la designación de los objetos de modo que desplazan la seguridad de habérnoslas con una teoría pura de ellos. Esto es especialmente válido en el discurso metafísico, en el que los objetos designados no se nos presentan fenoménicamente.

Para mostrar esta importancia escoge Gaos lo que califica como pensamiento dominante del *Lambda*: el de la primacía del acto sobre la po-

[93] *Cfr.* Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, p. I, q. 3, Introducción: "como no podemos saber de Dios qué es, sino qué no es, no podemos considerar de Dios cómo es, sino más bien cómo no es".

[94] J. Gaos, *El significado de Lambda*, *Obras completas*, t. II, p. 461.

[95] *Ibid.*, p. 455.

[96] *Ibid.*

[97] *Ibid.*

[98] *Ibid.*, p. 461.

tencia. Dice que "la razón aducida como decisiva, la imposibilidad del acto posterior a la potencia (1071 b 22–31), no es nada concluyente".[99] En efecto, el ser excedente del no ser no es menos imposible que el ser deficiente del no ser, o, dicho en otros términos, tan imposible es el paso del no ser al ser como el del ser al no ser o, dicho aún de nuevo: "la creación no es menos imposible que la aniquilación".[100]

De esta manera llega José Gaos a su conclusión definitiva al respecto: "Luego no sería del todo infundado suponer [...] que tales pensamientos [de Aristóteles] dominados por las ideas del ser y del no ser, *conmovidas* por el horror del no-ser y el afán —la *filía*— no de ser, sencillamente, sino de ser infinitamente [...] motivaría también la idea de la infinita [...] potencia activa del acto puro (1073 a 5–8)."[101]

Es así, pues, como las categorías fundamentales metafísicas del ser y del no ser quedarían vivencialmente vinculadas con las volitivas o axiológicas del amor y del horror. El deseo o *filía* de ser infinitamente originaría en nosotros la idea del ser máximo o acto puro.

En otra versión, como acabamos de leerla, es el horror a la nada el que empuja al entendimiento a vislumbrar el ser infinito. En esto no deja de trasparecer una ligera sombra heideggeriana. Es Heidegger, en efecto, quien dejó dicho: "más alta que la realidad está la posibilidad";[102] y quien afirmó que la angustia —si no el horror— ante el no ser de la muerte es lo que produce en el hombre su encaramiento con la nada.

La potencia misma no sería para Gaos sino un intento emocional "para escapar al no-ser sin ser ni en potencia, al no-ser puro y simple".

Se encuentra así el intérprete del *Lambda* ante una bifurcación, en relación con la que sus propias expresiones nos significan un sentimiento de honda cautela. Por un lado, adherirse intelectualmente a la primacía del acto aunque el razonamiento en que Aristóteles se asienta para ello no sea nada concluyente.[103] Por el otro, admitir que esta primacía no se basa en un motivo racional, sino emocional: "no sería del todo infundado suponer" que esa primacía esté motivada por el "afán (*filía*) de ser infinitamente" y "por el horror de no ser".[104]

[99] *Ibid.*

[100] *Ibid.* D. García Bacca nos dijo, a propósito de la paradójica frase de Machado "Dios creó la nada", que el ser no necesita explicación: ¿quién podría darla fuera del ser? Lo que requiere explicación es el advenimiento del no ser a partir del ser.

[101] J. Gaos, *El significado de Lambda*, *Obras Completas*, t. II, p. 461.

[102] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 49.

[103] *Cfr.* J. Gaos, *El significado de Lambda*, *Obras completas*, t. II, p. 461.

[104] *Ibid.*

En este trabajo, Gaos no toma decisiones, sino que deja el posible emotivismo de la primacía del acto, más que el posible racionalismo de ella, en una suposición no del todo infundada. Sabemos, no obstante, que en sus citadas obras sistemáticas ha optado por la emoción (*filía*) significada, antes que por el objeto designado (acto).

La pregunta subsiguiente que aquí nos planteamos, tal vez no sea si en esta punta cimera metafísica la opción por las emociones sea acertada o no. Quizá la cuestión haya de ser la propuesta por Luis Villoro: ¿qué necesidad tiene Gaos de optar? Si los argumentos utilizados por Aristóteles en el *Lambda* en favor de la actualidad o los empleados por Heidegger en favor de la posibilidad no fueran definitivos o resultaran equiparables, la razón debería permanecer, en tal antinomia, en punto neutro. Pues cabe, apunta Villoro, una tercera actitud: "no me inclino por ninguna y dejo en suspenso mi asentimiento, pues elegir entre ellas carece ya de sentido".[105] Los motivos de la razón práctica que Gaos tuviera para resolver la antinomia "no resolverían ningún problema de la razón teórica, resolverían su propio problema".[106]

De manera que el problema metafísico desemboca en una cuestión antropológica no menos importante: ¿esta *filía* del querer ser infinitamente es puramente emocional y empírica de José Gaos como individuo, o es una nota esencial del hombre? Y aún más: ¿estamos ante una *filía* puramente emotiva del querer ser infinitamente o ante un apetito propiamente intelectual de llegar a las ultimidades del ser?; esto es: ¿la metafísica es un saber esencial del ser humano? Ante esta opción, curiosamente, parece Gaos inclinarse por el lado esencial del hombre: el ser humano —dirá en *Del hombre*— no es el ser concipiente de la nada sino del infinito. Por ello Gaos no puede permanecer en esa actitud agnóstica aquiescente, como la manifestada, sinceramente o no, por Tierno Galván.[107] En efecto, tal vez no sea oportuna la tajante separación de lo subjetivo y lo objetivo para resolver los problemas originarios metafísicos, ni la distinción tajante entre la razón pura y la razón práctica pertenecientes al mismo sujeto y versantes sobre el mismo tema.

Es lícito considerar que el hombre no piensa en todas las cuestiones con una razón estrictamente pura, si no se admite con ello el relativismo o el escepticismo. Los otros aspectos humanos (volitivos, emocionales y situacionales) pueden ayudar a la razón pura a acercarse a la verdad. Reconocer la impureza de la razón pura no implica desmerecer el valor de la

[105] L. Villoro, "Temas y categorías filosóficos en la obra de José Gaos", p. 87.
[106] *Ibid.*
[107] *Cfr.* E. Tierno Galván, *Qué es ser agnóstico*.

verdad misma. Puede haber verdades absolutas aunque los caminos para aproximarse a ellas no sean absolutamente puros. Con sus precauciones, debe admitirse con Norberto Bobbio que "todas las opciones últimas (*tutte le scelte ultime*) lo son de tal manera que no es fácil sostenerlas con argumentos racionales".[108]

Circunscribirse al libro *Lambda* para mostrarnos la importancia de las significaciones emocionales o mocionales en un estudio pretendidamente especulativo, aunque resulte un acierto para esta finalidad, acarrea serios defectos al plantearse el problema en términos metafísicos integrales, como tendríamos que hacerlo.

Porque el lugar apropiado para cita: en Aristóteles la primacía del acto sobre la potencia no es el libro XII o *Lambda* al que Gaos apela, sino el IX, 8, en donde se lee: ὅτι πρότερον τῇ οὐσία ἐνέργεια δυνάμεως, que Moerbecke traduce: "*palam quia prior [...] est actus potentia*" (es evidente que el acto es superior a la potencia).[109]

Aristóteles distingue ahí la prioridad sustancial del acto y su prioridad temporal.[110] Temporalmente, es a veces anterior a la potencia, aunque a veces no (ya se ve que no es fácil responder a la secular cuestión de qué es primero: si el huevo o la gallina). En cambio, en cuanto a la sustancia, la prioridad le corresponde al acto.

Pero José Gaos no hubiera tenido que salir del libro *Lambda* para encontrar razonamientos intelectuales que apoyaran la superioridad del acto sin necesidad de recurrir a las emociones significadas en la argumentación.

Para subrayar el importante peso de las emociones significadas, Gaos utiliza un discurso que a veces Aristóteles designa reflejamente. Tal ocurre cuando trata de la ocupación de Dios, que será como la mejor dada, aunque por poco tiempo, a nosotros:[111] la teoría es lo más placentero y mejor.[112] Aquí, según Gaos, Aristóteles está hablando de sí mismo, de su propio placer en la contemplación, que proyecta de manera sublime y máxima en Dios.[113]

[108] N. Bobbio, *L 'età dei diritti*, p. 250.

[109] Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8, 1050 b 2–3.

[110] *Cfr.* IX, 8, 1049 b 10–15.

[111] *Cfr. Ibid.*, XII, 7, 1072 b 14.

[112] *Cfr. ibid.*, XII, 7, 1072 b 24.

[113] Me atrevería a asegurar que, verbalmente, en su seminario analítico del *Lambda* Gaos dijo que Aristóteles pensaba que la contemplación es la actividad de Dios porque la contemplación era su propia ocupación (la de Aristóteles). (Como, añadimos nosotros, alguna logia masónica, integrada por constructores de obras civiles, llamaron a Dios el arquitecto del universo.)

Miguel Alejandro García Jaramillo ha hecho una afortunada relación entre este texto, de las ocupaciones de Dios, con otro de la *Ética nicomaquea* de la que Gaos hubiera podido servirse para demostrar racionalmente la prioridad del acto sobre la potencia, de acuerdo con su razonable idea de que la metafísica culmina en la ética.

El "acto de Dios es placer"[114] y no un placer momentáneo como el nuestro, sino continuo; más aún, eterno. Querría ello decir que el acto de intelección es infatigable, luego no es acto de una potencia, y ningún acto de una potencia es eterno e infatigable.[115] Por esto, dice García Jaramillo: "con el tiempo la existencia misma se vuelve un fardo insoportable".[116] (Lo cual nos recuerda el encuentro de Ortega y Gasset con un anciano colega francés en el que éste, según Ortega nos relata, le confiesa: "últimamente tengo dificultades para ser, *pour être* [...]".) Por ello, es por lo que se dice en la *Ética nicomaquea* que "es absurdo pensar que [los dioses] estén descansando",[117] lo cual concuerda con la aseveración que leemos en el propio libro *Lambda*: "Dios es un viviente eterno y nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto" (τὸν Θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ Θεῷ τοῦτο γὰρ ὁ θεός).[118] Lo que le hubiera sido útil a José Gaos, para tener una agarradera racional más a fin de asegurarse racionalmente de que el acto puro, sin potencia, es superior a la potencia y al acto que se encuentra mezclado con ella, sin servirse de subterráneas emociones.

Motivado, quizá, sin embargo, por el deseo de encontrar en el fondo de El Estagirita las emociones que el *Lambda* sin duda significa, la conclusión de su análisis es más corta metafísicamente hablando, pero muy rica, en términos antropológicos:

> La Metafísica no consistiría [...] ni en los pensamientos puros de toda emocionalidad [...] ni en el sentido puramente emocional y mocional de los textos (como la concibe el neopositivismo de nuestros días) [...] por mala obra de una fenomenología defectuosa de la expresión verbal, a pesar de todas sus pretensiones de análisis lógico y lingüístico, [...] sino en la complexión absolutamente *sui generis* de una teoría y un *ethos*.[119]

[114] Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b 17.
[115] *Cfr. ibid.*, IX, 8, 1050 b 25.
[116] M.A. García Jaramillo, "Teoría aristotélica del intelecto divino", p. 71.
[117] Aristóteles, *Eth. Nich.* X, 8, 1178b 19. *Cfr.* etiam *Metafísica*, XII, 7, 1072b 30.
[118] Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b 29-30.
[119] J. Gaos, *El significado de Lambda*, *Obras completas*, t. II, p. 462.

II

EL CONOCIMIENTO DEL SINGULAR

La intención de este segundo capítulo, publicado originalmente en *Diánoia,*[1] es exponer la original idea vitalista que posee José Gaos sobre el conocimiento singular mediante la incidencia de la subjetividad. En su última obra, *Del hombre*, publicada como trabajo póstumo, el conocimiento del singular reviste especial importancia, no tanto por el tema en sí, cuanto por su relación con otras dos cuestiones que encuentran acento primordial en el filósofo *transterrado* en México.

José Gaos, por herencia confesada de su maestro Ortega y Gasset, ha hecho el intento de insertar al individuo dentro de una estructura filosófica cuasienciclopédica, de la que es indudablemente poseedor. Un aspecto de este propósito, que ya estudiamos en el primer capítulo, es su crítica de *la teoría pura*, es decir, su persuasión de la imposibilidad de un pensamiento estrictamente especulativo en el que quedasen anuladas las instancias personales del que especula. Esta pureza intelectual, aséptica a las mociones y emociones del sujeto, no es para Gaos más que una teoría de sí misma, pero no una teoría de la realidad humana. "Parece, pues, que el pensamiento humano y, más particularmente, la razón humana, la *razón pura*, consista en un repertorio de conceptos [...] con el que concebir lo preconceptual, siguiendo los dictados de la *razón práctica*."[2] En definitiva, es el propio impulso vital del hombre quien determina, al menos en parte, el ejercicio y aun el contenido de toda teoría.

1. *El desprendimiento*

Es verdad, admite Gaos, que toda objetividad exige una abstracción, la cual consiste en un *destacamiento* y un *enfrentamiento* respecto del

[1] C. Llano, "El conocimiento del singular en José Gaos", pp. 17–37.
[2] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 260.

objeto susceptible de abstracción, junto con un *desprendimiento* precisamente del sujeto que abstrae;[3] pero este *desprendimiento* no es nunca posible de manera completa y total: el sujeto no puede desprenderse de sí mismo en el acto de conocimiento de un modo absoluto, y por ello su objetivación será siempre incompleta. Resultarán inacabados todos los esfuerzos de esta abstracción subjetiva: en toda teoría se inmiscuye vitalmente el sujeto que la elabora.

2. *La significación*

Esto es así porque toda expresión —por ejemplo, 'ama'— y aun todo concepto, tiene al menos dos dimensiones: por un lado, *designa un objeto*: el acto de amar en tercera persona; por otro, significa una *moción o emoción del sujeto*. Esta segunda dimensión, *significante* de un estado de ánimo del sujeto, es obvia en el caso de algunas expresiones, como las admirativas (¡ama!) o las dubitativas (¿ama?), en las que se evidencia la significación de la admiración del sujeto que se expresa o la duda del mismo, además de la mera designación de la actividad de amar en tercera persona.

Pero esta significación o referencia al estado psíquico del sujeto subyace también, según Gaos, aunque de un modo menos patente, en las expresiones *enunciativas*, donde podría pensarse que toda su fuerza se agota en el propósito de la designación del objeto. La serenidad, ecuanimidad o indiferencia, pueden ser los estados de ánimo significados en estas expresiones presuntamente sólo designantes de objetos concretos.[4] La falta de signos es también significativa.

Pues bien, es precisamente en el concepto individual o, más rigurosamente, en el *concepto de lo individual*, en donde esta versión significante del sujeto y esta consecuente imposibilidad de desprendimiento por parte de él se pone de mayor manifiesto, al punto de que se convierte para Gaos en ejemplo preclaro, en un paradigma de esta necesaria incidencia del sujeto en la entraña de todo conocimiento pretendidamente objetivo. *Para designar lo individual es necesario significar al sujeto designante.*

[3] *Cfr.*, *ibid.*, pp. 221 y ss.

[4] Estas distinciones entre designación del objeto y significación del estado de ánimo del sujeto no son, como se sabe, nuevas. Al menos, desde G. Frege (*Conceptografía*, pp. 13–14) se ha hecho notar que un mismo *contenido proposicional* puede estar dotado de una diferente *fuerza asertiva*. Véase la relación entre esta versión lingüística propia de la filosofía analítica y la distinción clásica entre certeza, opinión y duda en Alejandro Llano (*Gnoseología*, pp. 51–65). Sin embargo, para Gaos, el doble papel de conocimiento (designación y significación) reviste una importancia principal.

Veámoslo introductoriamente en el caso del objeto de la expresión o pensamiento a que antes nos referimos: 'ama', como designación del modo activo de *amar*, ejercido en tercera persona. Analicemos cómo se objetiva este acto de amar, que necesita, según Gaos, del recurso a un concepto individual: el concepto 'él ama', expresado de manera enunciativa. Para la objetivación del acto de amar en tercera persona se requiere "un concepto compuesto del *concepto específico de modo activo* 'ama' y un *concepto situacional* 'él', que individúa al anterior y hace del concepto total 'ama' un *concepto individual*, que concibe únicamente la actividad de amar individualmente determinada de una persona también individualmente determinada por el contexto y la situación, es decir, en último término, por una relación a mí, que determina quién sea él".[5] Es, por tanto, la referencia *a mí* la que hace posible la determinación de *él* y la individuación de *ama*: si no fuera así, el acto de amar no sería individual, pues podría objetivarse como ejercido por cualquiera.

3. *Concepto universal y concepto individual*

Para precisar más técnicamente la naturaleza de este *concepto individual* (él ama) que requiere la determinación de un *concepto situacional* (él), y a su vez de la determinación del sujeto del concepto expresado (yo), debemos acercarnos, siquiera someramente, a lo que parecería ser su contrario: el concepto universal.

Según Gaos, la historia de la filosofía, cardinalmente, ha dado dos respuestas a la cuestión ¿qué es lo que concibe un concepto universal?; porque si no concibe un solo individuo como *esta mesa*, ¿qué objeto concibe?[6]

La primera respuesta afirmaría que "el concepto 'mesa' concibe y objetiva un objeto universal como él mismo, *la especie* 'mesa' concebida también como una esencia".[7] Esta postura confunde los conceptos específicos y los conceptos esenciales, que cruza como meandro todo el libro *Alfa* de la *Metafísica* de Aristóteles y que nos impide delimitar claramente la naturaleza de conceptos como 'mesa' o, mejor, como 'tabularidad'. El concepto universal se referiría a un objeto universal, y éste, en cuanto objeto universal, sería distinto de los objetos individuales. ¿Qué relación tendría con éstos?: una relación participativa; un *objeto ideal*

[5] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 273.
[6] *Cfr. ibid.*, pp. 247-254.
[7] *Ibid.*, p. 247.

"participado" por ciertos objetos individuales: cada una de estas mesas.[8] De manera que para esta primera respuesta de la cuestión, en el ámbito del concepto universal tendrían lugar: un concepto específico 'mesa', la esencia específica 'mesa' y las mesas individuales que participan de aquella esencia.

La segunda respuesta a la misma cuestión aseveraría que el concepto 'mesa' concibe u objetiva los objetos individuales que son las *mesas* mismas, pero las concibe u objetiva en una forma *sui generis*: ni a una sola determinada de ellas, como lo concibe el concepto individual 'esta mesa', ni a todas ellas, como lo concibe el concepto plural 'las mesas', sino a *una cualquiera* de ellas, es decir, no ésta que está cerca de mí ahora, ni *todas*.[9]

A fin de perfilar esta segunda respuesta o segundo modo de entender el concepto universal, y precisar así la manera *sui generis* de hacerlo, ha de tenerse en cuenta que acabamos de manejar tres tipos desiguales de conceptos:

— 'esta mesa', que es concepto individual;

— 'una cualquiera de las mesas', que es —para esta segunda respuesta— un concepto universal;

— 'todas las mesas', que es un concepto plural.

No parece haber especiales dificultades para comprender cabalmente la naturaleza del concepto individual —al menos por ahora—, que se refiere a una sola mesa determinada, ni la del concepto plural, que alude a todas las mesas en conjunto. Pero, ¿qué quiere decir que el concepto universal objetiva 'una cualquiera de las mesas'? Para Gaos, el concepto universal —'una cualquiera de las mesas'— significa "una sola, pero una cualquiera o no determinada".[10] Lo que ocurre en esta manera de conceptualización de la *mesa* acaece de manera parecida con otros conceptos que objetivan realidades de otro tipo.

Con el concepto 'sustancia' —ejemplo arbitrado también aquí por Gaos— no se concibe *esta sustancia* sola, que es *esta mesa*, *ni* todas *las sustancias* en su conjunto, sino que se objetiva *una cualquiera* de las sustancias, de los individuos de ese conjunto. [...] Y con el concepto

[8] *Cfr. ibid.*, p. 247.
[9] *Cfr. ibid.*
[10] *Ibid.*, p. 248.

'existente' *tampoco* se concibe *este existente* solo, que es *esta mesa*, o *este gris* [si la mesa tuviera ese color]; *ni* todos los *existentes* en su conjunto, [...] sino que se objetiva *uno cualquiera* de los existentes.[11]

En resumen, el universal 'mesa', según la primera respuesta, se elaboraría mediante un proceso de *idealización*, en tanto que, según la otra respuesta, por medio de un proceso de *indeterminación*.

No se necesita forzar las cosas para percatarse de que, quizá sin saberlo, Gaos, al referirse a las dos respuestas cardinales dadas por la filosofía al problema de los universales, es decir, al problema del concepto universal, está accediendo a los dos modos de abstracción que Tomás de Aquino describe en la L. II, q. 1, a. 3 del Comentario al Libro de Boecio sobre la Trinidad. El universal *mesa*, según la *primera respuesta*, es producto de una abstracción *per modum formae*, por la que concibe la esencia de mesa formalizándola o idealizándola (mesa como objeto ideal, según Gaos), de una manera no ajena a las ideas platónicas. El universal *mesa*, en la *segunda respuesta*, sería el fruto de una abstracción *per modum totius*, en la que no se abstrae la sola forma del objeto, sino la forma con su materia, esto es, el todo, pero haciendo abstracción de las características individualizantes de éste, vale decir, dejando al todo en un cierto estado de indeterminación.

La diferencia entre tales modos de abstraer (*idealizar* en un caso e *indeterminar* en el otro), según hemos visto en Gaos, hace que éste use una terminología poco escolástica (como una buena parte de los términos de que echa mano al hacer su filosofía), pero enteramente concorde con aquélla. El concepto 'mesa' —derivado del segundo modo de abstraer— y el concepto 'tabularidad' —derivado del primero— tal vez pueden no objetivar o concebir "ningún objeto distinto de las mesas mismas"[12], pero representan sin duda dos formas distintas de concebirlas: la forma de la universalidad 'abstracta' tabularidad- y de la universalidad 'concreta' —mesa, tábula, superficie horizontal, etcétera—.

Frente a estas dos respuestas a la cuestión de los universales (¿qué es lo que concibe un concepto universal?) José Gaos se siente precisado a optar. Y opta por la segunda respuesta, apoyándose en el *principio de simplicidad*.

"La primera respuesta atribuye al concepto específico, universal, un objeto mental, una esencia"[13] —tabularidad— que a su vez se atribuye, por participación, a los objetos individuales —tábulas o mesas—. De este

[11] *Ibid.*, p. 250.
[12] *Ibid.*, p. 251.
[13] *Ibid.*, p. 248.

modo el concepto específico se atribuye, predica o relaciona, finalmente, con las mesas individuales. *Esto mismo es lo que hace el concepto esencial, concebido del segundo modo*, pero lo hace directamente, sin necesitar el tránsito a través de un *objeto ideal* del que las mesas participarían. La primera manera de concebir —esto es, la primera manera de responder la cuestión de los universales— "vendría a hacer lo mismo que la segunda, sólo que *indirectamente*, por intermedio de la esencia, del objeto ideal. Pero, entonces, ¿a qué éste?".[14] El argumento empleado para optar por una forma de abstracción que nos vincula directamente con los objetos individuales que han sido el punto de partida de esas abstracciones nos recuerda, sin duda, las razones de la *inutilidad de las ideas* platónicas que Aristóteles nos ofrece en su *Metafísica*.

La segunda es más simple —concluye Gaos—, y es aquella por la que debe optarse. De dos explicaciones, ha de elegirse la más sencilla, aquella que "introduce menos entes".[15]

Nos parece, sin embargo, que en esta opción subyace otro criterio. José Gaos, a lo largo de su filosofía —una filosofía confesa, expresa y reiteradamente fenomenológica—, deja patente su temor a alejarse de las cosas. Si en Husserl, su antecedente próximo, existe *el deseo de ir a las cosas mismas*, en Gaos aparece *el temor a salirse de ellas*. Aunque no puede hacer la filosofía que hace —como nadie que hace filosofía— atenido al sólo y puro método fenomenológico, su intención explícita es no separarse de él. Pues bien: está claro que la universalidad 'abstracta' (en conceptos como 'tabularidad', 'cromaticidad', 'sustancialidad', 'existencia') parece requerir, más aún que el otro tipo de conceptos, de universalidad 'concreta' (mesa, color, sustancia, existente), un objeto ideal intermediario entre ellos y los individuos.

> Si ya el concepto 'mesa' parece requerir una esencia, distinta de él y de las mesas individuales, el concepto 'tabularidad' parece requerir mucho más una esencia, 'tabularidad', distinta de él y de las mesas individuales. *Hay más distancia entre 'tabularidad' y las mesas que entre 'mesa' y las mismas mesas.*[16]

Añadirá que, en términos tradicionales, en 'tabularidad' habría un grado más de abstracción que en 'mesa', lo cual parece del todo exacto,

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.* Gaos se percata de que este *principio de simplicidad* no pasaría de ser una regla occamista, nominalista, de la ciencia moderna, aunque no por ello deje de emplearla.

[16] *Ibid.*, p. 251.

aunque no es aquí el lugar para fundamentarlo. Este *criterio de menor distancia* respecto de las cosas, que no se identifica con el *criterio de simplicidad*, debe añadirse a éste en el pensamiento de Gaos; y, en el tratamiento del concepto individual, resulta definitivo.

En efecto, el concepto 'mesa' universal llega al concepto *esta mesa*, individual, por el procedimiento de una mera determinación de lo universal. El concepto universal posee, según Gaos, cierta *laxitud*[17] que no enfoca de manera precisa y clara a ningún objeto individual, y requiere, para individualizarse, para referirse a algo individual, un proceso de *determinación*, del que después hablaremos. En cambio, las operaciones mentales que deben arbitrarse para que 'tabularidad' se apegue a 'esta mesa' habrán de ser, evidentemente, más complejas, y, para nosotros —aunque no explícitamente para Gaos—, imposibles: a fin de que la 'tabularidad' pueda predicarse de esta 'mesa' se requiere dejar de concebir de la primera manera —esto es, dejar de ser tal concepto— para conformarse conceptualmente del segundo modo. Lo anterior fue advertido por Santo Tomás de Aquino en *De Ente et Essentia*, cuando aseveró que *humanidad* no puede predicarse de ningún hombre, en tanto que hombre es predicable de Pedro y de Sócrates; de igual forma se hace imposible concebir esta *tabularidad* como concebimos *esta mesa*.

A la naturaleza del concepto individual sólo podemos acceder, pues, por la vía de un concepto conforme a la segunda respuesta —mesa— y no conforme a la primera —*tabularidad*—. Bien, pero ¿qué operación debe practicarse para que quede determinado en esta mesa lo que quedó en estado universal, indeterminado, con *laxitud*, en el concepto 'mesa'? Es aquí donde las sugerencias de Gaos alcanzan una mayor originalidad e interés.

4. *La cuestión ontológica del singular*

Sin embargo, antes de responder a aquella pregunta, hemos de hacer una breve incursión en el problema ontológico de lo individual. Porque, para Gaos, "la cuestión es en el fondo la ontológica del principio de individuación".[18]

"Las sensaciones y las emociones elementales se presentan integrando sustancias. Estas sustancias y sus modos son *individuales, individuos*."[19] No debemos detenernos ahora en el problema de si esta pri-

[17] *Cfr. ibid.*, pp. 254 y ss.
[18] *Ibid.*, p. 230.
[19] *Ibid.*

mera afirmación de Gaos puede hacerse desde un método estrictamente fenomenológico, es decir, si a partir de la manera de presentarse las sensaciones y las emociones podemos llegar *fenomenológicamente* a la realidad de la sustancia; asunto de gran interés para analizar la filosofía de nuestro autor, pero que debemos dejar ahora de lado. Porque hemos de preguntarnos si tales sustancias integradas por las sensaciones se refieren al objeto de éstas —esto es, a los fenómenos sensibles o, en su terminología, a los *perceptos*— o a su sujeto, vale decir, a quien siente las sensaciones. Nosotros debemos concluir que, en este contexto, estas sensaciones, que se presentan integrando sustancias, no se refieren sólo al sujeto que las padece sino también al fenómeno u objeto que las suscita. Si sólo hicieran referencia al sujeto, sería éste la única sustancia de la que tendríamos noticia, y la alusión inmediatamente posterior a las emociones —de carácter estrictamente subjetivo— me restringiría aún más a mi propio yo, que sería la única sustancia conocida como tal.

Si nuestras suposiciones aciertan a interpretar debidamente esa básica afirmación de Gaos, la presentación de una sustancia *individual*, o de un individuo, se nos hace mediante las sensaciones a ella o a él referidas: gracias a estas sensaciones tenemos noticia de la unidad de la sustancia consigo misma y de su distinción respecto de las demás. Sin embargo, para Gaos "la individualidad no se reduce a esta unidad",[20] sino que "implica y coimplica" al menos otras características: a) en el espacio, la *localización única*; b) en el tiempo, "el presentarse de una sola vez", que es el modo como Gaos traduce el término alemán *Einmaligkeit*.

Hecho este análisis, hemos de preguntarnos ¿de quién o de qué es obra la individuación de cada sustancia? Parece que Jose Gaos, al responder, no deja bien precisado el nivel ontológico y el nivel noético de la susodicha *individuación*. No sabemos si al interrogarse por la individuación se refiere a ¿cómo individuamos nosotros cognoscitivamente una sustancia individual?, es decir, ¿cómo conocemos lo determinado e individual de esta sustancia?, que es la *cuestión noética* —de la que genéricamente estamos hablando—; o más bien, ¿qué es lo que hace que la sustancia sea individual?, cuestión ontológica que aquí nos planteamos ahora.

Por un lado, parece aludir a la *cuestión noética* cuando asienta que "la individuación no es obra únicamente de los conceptos individuales o que el principio de individuación no son estos conceptos"[21] y que "*la in-*

[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*

dividuación no puede ser obra fundamentalmente de las sensaciones".[22] Pero, al mismo tiempo, parece moverse dentro de la cuestión *ontológica* cuando afirma con paralela seguridad que "la individuación tampoco puede ser obra fundamental de la 'materia', ni siquiera de la 'signada por la cantidad', es decir, cuantificada, o modalizada cuantitativamente, o por modos cuantitativos, fundamentalmente, a su vez, los del espacio".[23]

Después de estas aseveraciones negativas (la individuación no tiene su principio ni en la materia ni en la sensación, aunque las sensaciones —y las emociones— se presentan integrando sustancias individuales), y basándose fugazmente en que la "individuación de los fenómenos físicos es mucho menor que en los psíquicos en general, y mucho menor aún que en los psíquicos humanos",[24] Gaos encuentra el principio de *individuación* en la *interioridad*, al punto de que habrá más individuación donde la interioridad sea más esencial a la esencia de la sustancia individuada. Aunque esta coincidencia o superposición entre *individualidad e interioridad* no se encuentra aquí fundamentada, pensamos que podemos darla por válida, al menos en el terreno de una mera intuición metódicamente aceptable.[25]

Así las cosas, Gaos nos hace ver que si la individualidad se mide por la interioridad es erróneo poner en la materia el principio de individuación, ya que la materia carece de interioridad alguna. La exteriorización de lo interior en un objeto inanimado —una roca volcánica, gusta decir—

[22] *Ibid.*, p. 231.

[23] *Ibid.*, pp. 230–231. Dejemos ahora al margen el hecho de que en la explicación completa de Gaos, resumida aquí, la *materia* (que como principio de individuación daría para nosotros respuesta a la *cuestión ontológica*: ¿qué individúa a la sustancia?) y las sensaciones (que como principio de individuación respondería para nosotros la cuestión noética: ¿cómo individuamos cognoscitivamente a esta sustancia, cómo la conozco con su individualidad?) aparecen sólo como dos versiones terminológicas de un mismo problema. La primera versión usaría la terminología clásica o al menos escolástica, mientras que la segunda utilizaría "la terminología del curso" cuyo contenido es la obra que comentamos. Por otra parte, resulta curioso observar que en su opúsculo filosófico *De principio individuationis*, donde más extensamente trata el tema, Tomás de Aquino aborda el asunto refiriéndose también por igual a la cuestión noética y a la cuestión ontológica de la individuación, y de una forma tal que, a nuestro juicio, la frontera entre ambas no queda a la postre suficientemente esclarecida.

[24] *Ibid.*, p. 231.

[25] Para nuestro autor la individualidad *personal* humana consiste como veremos en algo más: no sólo en la interioridad, sino en la conciencia de sí, con todo lo que ello acarrea (*Ibid.*, p. 538); de donde deduce que "el principio de individuación sería más bien el tiempo" (*ibid.*) por el papel fundamental que para la conciencia de sí y para la individuación tiene la memoria; "la conducta de los animales revela sin duda que tienen memoria, pero no que tengan la memoria *de sí* que tiene cada uno de nosotros, los seres humanos" (*ibid.*).

no cambia la esencia de lo exteriorizado: una piedra partida en pedazos, permitiendo ver su interior, no dejará de ser piedra; su individualidad o interioridad es tan pequeña, tan accidental, tan impropia que, al exteriorizarse, de un individuo surge todo lo más "una pluralidad de individuos de la misma especie, o esencia, simplemente menores, o de otras formas geométricas, es decir, sin más cambios que cambios accidentales de lo cuantitativo".[26] Lo puramente material carece en rigor de interioridad, y por ello su individualidad es frágil o *inexistente*. En cambio, no es posible exteriorizar el interior de una planta o de un animal superior rompiéndose en pedazos: no serán entonces partes más pequeñas de lo que eran antes, pues serán cadáveres o cuerpos inanimados respecto de la animación anterior.

Más aún: "el interior del ser humano no se reduce a la interioridad peculiar de lo psíquico en general; es la interioridad propia de la conciencia de sí la única interioridad que puede llamarse propiamente intimidad consigo misma...".[27] Comparada con esta intimidad, la aparente interioridad del animal sería "un estar fuera de sí, como ha expuesto tan bien mi maestro Ortega".[28]

Nos hallamos ante una individualidad "personal", la de la personalidad. "Pero si tales son los fenómenos, parece contrario a toda razón poner el principio de individuación allí donde la individualidad es menor. [...] Lo razonable parece ser que las *psiques* serían de suyo individuales, y que individuarían aquellas partes de la materia a las que están unidas como cuerpos suyos."[29]

Así queda resuelto para Gaos el problema del principio de individuación. A nosotros, sin embargo, nos parece que, en realidad, la postura del autor en este punto va más allá. Como luego veremos, la individualidad del yo personal no sólo individúa al cuerpo al que está unido —lo cual, con algunas salvedades, es efectivamente razonable— sino que el *sujeto de conocimiento se constituye como principio propio noético de individuación de aquello que conoce individualmente*. El sujeto cognoscente, desde su propia, peculiar y suprema individualidad, individualiza a su objeto noéticamente, al conocerlo. A continuación veremos cómo.

Antes, sin embargo, debemos poner al margen una pequeña anotación, aun a riesgo de salirnos, por un instante, del centro de nuestro

[26] *Ibid.*, p. 231.
[27] *Ibid.*, p. 232.
[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*, p. 233.

tema: Gaos, nos parece, confunde la individualidad de algo con el principio de individuación de esa individualidad. El sujeto psíquico, sin duda, representa el nivel más alto de la individualidad intramundana: esto lo concedería el escolástico más reticente. Con todo, ello no impide que tal individualidad tenga su origen, su principio o punto de arranque en la materia *signata a quantitate*, la materia determinada por la cantidad, es decir, en esa materia concreta en donde se dio y se da la inherencia psíquica por parte del yo: es la teoría clásica sobre la individuación de las almas humanas, que no encuentran en sí mismas la causa *física* (*sit venia verbo*) de su individuación, sino en la materia a la que se unen. Esta materia hace que el alma informante sea ésta y no otra, ya que el alma, de suyo, a fuer de actualidad espiritual, carecería de elementos individuales, los cuales serían para ella limitaciones: no sería *el* alma sino *un* alma humana; y la materia, a fuer de potencial, sería el factor limitante. Mas tal origen de la individuación no impedirá que, terminalmente, la materia, principio de la individuación del espíritu, fuera individualizada a su vez, en un rango superior, por el mismo espíritu: un cuerpo humano adquiriría determinadas cualidades *individuales* dependiendo del modo de ser del espíritu del que es cuerpo. El *hilemorfismo*, culpable de que haya de pensarse en la materia como origen o principio de individuación, es estrictamente biunívoco: el espíritu y la materia se interfluyen no lineal sino cibernéticamente, y esto es verdadero sobre todo para la composición hilemórfica del hombre, lo cual no parece que se haya tenido en cuenta aquí.

5. *La cuestión noética del singular*

Como quiera que sea, el principio de individuación es, según dijimos, una cuestión ontológica —y no noética— del singular (aunque Gaos la revierta a un plano cognoscitivo). Debemos, por tanto, afrontar ahora el problema noético: ¿cómo conozco los singulares o individuos en cuanto tales?

Gaos no tiene menos que percatarse de que "la existencia de los conceptos individuales es discutida aún hoy",[30] pero no se detiene a considerar este hecho. Tal vez esta inconsideración sea una de las debilidades que pueden encontrarse en su planteamiento sobre sus análisis acerca del singular. Como lo afirma nuestro colega Mario Gensollen, estas ideas sobre el individual pueden entrar en estrecho diálogo con la filosofía del

[30] *Ibid.*, p. 210.

lenguaje contemporánea,[31] máxime si se tiene en cuenta que Aristóteles afirma que los universales propiamente no existen sino sólo los singulares (de los que dependen los primeros), como se muestra en la filosofía aristotélica sobre el lenguaje.[32]

Por otra parte, según lo que dijimos más arriba sobre la necesaria referencia o inclusión del yo en las proposiciones del singular, este conocimiento para Gaos no sólo es un conocimiento del objeto directo, sino un reconocimiento o reflexión del yo sobre sí mismo y sobre su objeto. Precisamente, esta idea del reconocimiento ha sido tratada casi al mismo tiempo que Gaos por Stanley Cavell, quien estudia el *reconocimiento* (*acknowledge*) como contrapartida del *conocimiento* (*knowledge*). El *acknowledge* tiene para él la capacidad —como la tenía para Aristóteles— de ponerse en contacto con lo singular y lo contingente.[33] Sin embargo, como ya he dicho en el capítulo 1 (n. 1: *Expresión, imagen y pensamiento*), Gaos manifiesta su reticencia ante los empiristas (que confunden el pensamiento con la imagen) y ante los filósofos neopositivistas (que confunden el pensamiento con el lenguaje), así como cierta evasión a discutir directamente con ellos, dado que su carácter no busca sin más la polémica.

Gaos no se detiene a considerar el hecho sorprendente, ya apuntado, de que aún hoy se discute la existencia de los conceptos individuales, pues, si no hay conceptos de las cosas individuales, las expresiones *Pedro es hombre* o *Esta mesa es gris* no serían intelectuales. En cambio, se plantea lo siguiente: las expresiones como "Napoleón", "el vencedor de Jena", "el derrotado en Waterloo" —para emplear él mismo los ejemplos de Husserl— designan sin duda objetos individuales (acerca de lo cual hay unanimidad), pero si ellas no notifican o corresponden a *conceptos individuales*, no existen más que dos posibles salidas:

> — O bien notifican conceptos no individuales que corresponden u objetivan objetos individuales.
> — O bien no notifican ningún concepto, sino que *designan directamente* los objetos individuales mismos (estaríamos en ese caso ante expresiones no conceptuales que designan objetos sin que tengamos conceptos de ellos —ni de los objetos ni de las expresiones a que corresponden—).[34]

[31] *Cfr.* M. Gensollen, "Ontología y epistemología del singular", p. 85.

[32] *Cfr.* J. Araos San Martín, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, pp. 130 y ss.

[33] *Cfr.* S. Cavell, "Knowing and Acknowledging", en *Must we mean what we say?*, pp. 238–266.

[34] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 210.

Ninguna de las alternativas le parece consistente: es absurdo pretender que las expresiones que se refieren a entes individuales como las mencionadas ('Napoleón', 'el vencedor de Jena', 'el derrotado de Waterloo') se refieran a conceptos universales o que no se refieran a ningún concepto. Mediante un discurso de pensamiento muy común en Gaos —y quizá inadvertido por él mismo—, en lugar de demostrar la irracionalidad del supuesto busca más bien la "razón" superior por la que el supuesto —en este caso la inexistencia del concepto individual— se supone. Y la razón la encuentra en la "*esencia universal del concepto*"[35]. A partir de aquí, la razón se convierte en una sinrazón —proceso también preferido por Gaos—: "una cosa es que los conceptos mismos no sean *individuos reales* y otra cosa es que objetiven de diferentes maneras los individuos reales [...]. Unos objetivan objetos individuales en su individualidad misma: son los conceptos individuales por el objeto, aunque no sean individuales en cuanto conceptos; otros objetivan también objetos individuales pero no en su individualidad misma, sino en cuanto individuos de especies, géneros, categorías y trascendentales".[36]

Para José Gaos, pues, siendo todos los conceptos de la misma índole por la manera de objetivar o conceptualizar los objetos individuales —*Napoleón* por ejemplo—, unos son universales —corso, hombre, animal, existente—, en tanto que otros son individuales —Napoleón Bonaparte, el vencedor de Jena, el derrotado en Waterloo—. Pero volveremos después sobre esta alternativa.

Respecto de los primeros no parece existir especial problema. Y podríamos dejarlos aquí de lado si no fuera porque, a nuestro juicio, para conceptuar individuos mediante conceptos universales, éstos deben ser aquellos conceptos cuya universalidad se obtenga por *indeterminación* —hombre, animal, vertebrado— y no por idealización o formalización —*humanidad, animalidad, vertebralidad*—; en tales casos, no entendemos bien cómo puede, mediante ellos, ser conceptualizado 'Napoleón Bonaparte', de quien, pese a su megalomanía, no puede decirse que es o haya sido la humanidad, lo cual no parece advertir Gaos cuando afirma que "todos los conceptos son, en cuanto conceptos, de la misma índole",[37] aunque difieren "por la manera de objetivar los objetos individuales",[38] toda vez que hay conceptos, como los que acabamos de señalar, que son a nuestro juicio constitutivamente incapaces de concep-

[35] *Ibid.*, p. 211
[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*
[38] *Ibid.*

tuar u objetivar los objetos individuales, ya que apuntan directamente a las esencias puras, *ut sic*, o, como lo dijo el propio Gaos en su lugar, se refieren a *objetos ideales* (para referirse éstos a los objetos individuales afirmó que el camino era más largo: para nosotros es un camino que no llega nunca, por su propia naturaleza, al objeto individual).

6. *El concepto individual*

Nuestro estudio ha de reducirse, por tanto, a la otra clase de conceptos a los que aludimos hace un momento: no a aquellos conceptos universales que, empero, objetivan o pretenden objetivar objetos individuales, sino a los conceptos individuales propia y estrictamente.

Con los meros conceptos universales —corso, hombre, animal, vertebrado— no podríamos nunca objetivar un objeto individual, por muchos que sean los conceptos universales que agregáramos —blanco, prepotente, etc.— como predicados del sujeto. Refiriéndonos a la *mesa* de que se valía para sus lecciones, Gaos hablará de una "cómoda mesa metálica de un agradable gris mate",[39] para concluir que podría haber siempre muchas mesas a las que corresponderían esos conceptos universales y muchos otros que se pudieran añadir. En el fenómeno, pues, de la inefabilidad del individuo, Gaos se encuentra de acuerdo con la tradición filosófica desde Boecio hasta Wittgenstein.

El concepto individual no es, por tanto, un aglomerado de conceptos universales que se conjuntan para referirse todos ellos a uno y mismo objeto individual, base de la aglomeración. El concepto individual posee una característica que lo diferencia del universal, y que Gaos pretende esclarecer.

Nos dice: "si el concepto 'esta mesa' es un concepto *individual* compuesto de los dos conceptos 'esta' y 'mesa' de los que el segundo, 'mesa', es un concepto específico, *universal*, el concepto 'esta mesa' tiene que deber el ser individual al otro concepto 'esta' ".[40] ¿Cómo el concepto 'esta' individualiza al concepto universal 'mesa'? No hay duda de *que lo hace*; lo que importa saber es cómo. Lo hace sin duda porque "cuando digo 'esta mesa' y pienso 'esta mesa', y ustedes me comprenden, cada uno de ustedes piensa idénticamente este mismo concepto",[41] es decir, piensa en la misma mesa. Nosotros decimos que Gaos ha hecho una afirmación razonable: si estamos pensando en el mismo objeto individual significa

[39] *Ibid.*, p. 242.
[40] *Ibid.*, p. 236.
[41] *Ibid.*, p. 302.

que el objeto individual ha sido objetivado; de lo contrario, no podríamos pensar sincrónicamente en él: en ello consiste la objetivación por medio del concepto, o al menos éste es uno de sus más fundamentales y peculiares caracteres. Ciertamente, pues, al pensar 'esta mesa' y entender mediante tal pensamiento un mismo objeto, lo hemos conceptualizado mediante un concepto individual, pues es individual lo que pensamos —esta mesa—, y lo pensamos en su individualidad misma —ésta y no otra—.

Sin embargo, "si el profesor del aula de al lado dice también, por caso, 'esta mesa', él y yo pensamos idénticamente el mismo concepto",[42] pero son *distintos los objetos individuales de ese concepto.*

7. *Relación situacional*

¿Cuál es la razón por la que dos personas, pensando el mismo concepto individual, 'esta mesa', se refieren sin embargo a distintos objetos individuales (Gaos a la que tiene adelante y el profesor del aula de al lado la que a su vez se encuentra delante suyo)? José Gaos nos hace notar que si son distintos los objetos individuales del *mismo* concepto individual es "porque son distintos los sujetos individuales de él",[43] del concepto. Un objeto individual se ha diferenciado de otro objeto individual, a pesar de que ambos fueron pensados mediante el mismo concepto individual, *por la cercanía de cada objeto al sujeto de la expresión o del pensamiento.* Lo que individualiza noéticamente a los objetos singulares no son estos mismos, ni los conceptos a ellos correspondientes (que pueden ser idénticos), sino el sujeto que, pensando el concepto, es *individuante noético del objeto.*

Tal relación del objeto singular con el sujeto que lo piensa es lo que Gaos llama *relación situacional*, que se constituye, para él, en el ingrediente básico del conocimiento del singular: el que *singulariza* o individualiza al concepto individual, es decir, el que hace posible ese peculiar concepto que se refiere al objeto individual, no como ejemplar de una especie o de un género, sino directa y rigurosamente como individual que es; o, expresado de otra manera, como "*denotante* de un objeto individual".[44] Cuando esta relación se conceptualiza, cuando se objetiva, se convierte en ingrediente decisivo del concepto individual, como vimos que acontece con el acto de amar en tercera persona —'ama'—, que de

[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*, p. 301.
[44] *Ibid.*, p. 241.

cuyo puede referirse al acto de amar ejercido por cualquiera, cualquier tercera persona, pero se constituye en concepto individual gracias al *concepto situacional* 'él', con el que queda determinado noéticamente quién es singularmente el que ama, de quién individualmente es el referido amor: 'él ama'; o, de manera análoga, el concepto 'mesa' puede referirse a *una cualquiera de las mesas*, como la del aula de al lado, hasta que se lleve a cabo la conceptualización con el *concepto situacional* 'esta': 'esta mesa'.

Para Gaos, no cabe la menor duda de que *el entendimiento "no objetivaría al individuo sustancial* [mesa] o *modal* [ama] *sin la intervención del concepto* [...] *situacional*".[45] Vimos que la suma de conceptos universales referidos o predicados de esa *sustancia* o de ese *modo* no llegan a ceñir la singularidad del objeto con verdadero rigor, hasta suprimir respecto de ese objeto y de otros objetos la *laxitud* antes mencionada, que impide que el objeto esté del todo representado por tales conceptos, y que los conceptos representen a sólo ese objeto. Esta laxitud u holgura queda suprimida mediante el concepto situacional, como ocurrió con 'ésta' en el caso de *mesa* o con 'él' en el caso de *ama*.

Tanto el concepto situacional 'ésta' como el concepto situacional 'él' resultarán determinantes en la individualización del objeto en la medida en que objetiven o conceptualicen las relaciones situacionales referidas al objeto individual en cuestión.

Uno de los extremos de la relación situacional es el objeto individualizado, pero el extremo principal de todas las relaciones situacionales es el sujeto que designa al objeto comprendido "en el concepto notificado con el nombre con el que el sujeto se designa a sí mismo: " 'yo', con los correlativos 'tú', 'él'...".[46] Hay muchas relaciones situacionales objetivables mediante conceptos: *éste, mi, aquí, ahora;*[47] todas ellas referidas al objeto individualizado, pero, sobre todo, al sujeto que individualiza al objeto.

El concepto individualizado tiene las propiedades clásicas que a tal concepto corresponden: comprensión infinita y extensión nula, aunque con un matiz expresamente advertido por nuestro autor: la comprensión del concepto individual "más bien que infinita", resulta "explicable o adicionable 'indefinidamente' ",[48] de modo que la individuación alcanzada por el concepto individual no agota el conocimiento del correspondiente

[45] *Ibid.*, p. 242.
[46] *Ibid.*, p. 309.
[47] *Cfr. ibid.*, p. 309.
[48] *Ibid.*, p. 243.

objeto, pues hay, sí, una *inefabilidad* respecto del concepto individual, pero no porque no se pueda hablar de él —que era la suposición clásica— sino porque de él no podemos nunca terminar de hablar —que es nuestra suposición de lo que Gaos supone—. Y, por su parte, la extensión del concepto individual no es nula, sino que es justamente singular: este concepto singular se refiere a este objeto singular y nada más que a éste (así como este objeto singular está objetivado por este concepto singular y nada más que por éste). Estas aporías que Gaos encuentra en el carácter indefinido, y por lo tanto inefable, del concepto singular, y la simplicísima referencia del concepto singular a un objeto singular o cosa, han sido tratadas con amplitud por Wittgenstein: los singulares no son incognoscibles por su unicidad o por su infinitud, sino precisamente porque en el mundo no hay "cosas" sino "hechos". De esta manera, como nos advierte Mario Gensollen, Gaos no puede ver cómo las *Investigaciones filosóficas* (más que el *Tractatus*), implican un paso fundamental para la resolución del problema del conocimiento del singular, o por lo menos una perspectiva diferente.[49] Si bien en el mundo de Wittgenstein no habría "cosas" sino "hechos", debemos hacer ver que en Gaos tampoco se dan las cosas meramente simples, sino lo que, como ya dijimos, denomina relaciones situacionales, que son para nosotros más "hechos" que "cosas".

8. *El sujeto gramatical, lógico y psicológico*

El polo principal de la individuación se ha trasladado, pues, del objeto al sujeto. Gaos pone especial empeño en que no se confunda el sujeto, en cuanto término de la *relación situacional*, con el sujeto de la expresión verbal en la que la relación se manifiesta, o con el sujeto del juicio en que esta relación se piensa.

> Si digo 'esta mesa es gris', una cosa es la expresión 'esta mesa', sujeto *gramatical* de la expresión 'esta mesa es gris', una segunda cosa es el concepto 'esta mesa', sujeto lógico del juicio 'esta mesa es gris' y una tercera cosa soy yo, sujeto de la oración 'esta mesa es gris', y del juicio 'esta mesa es gris', es decir, el sujeto que dice la oración y piensa el juicio, y puede

[49] Debo confesar que esta observación no la hace Mario Gensollen refiriéndose a José Gaos, sino a nosotros mismos, tal como tratamos el asunto en C. Llano, *El conocimiento del singular*, pp. 36–39. Agradezco el profundo estudio que mi colega ha hecho a la citada obra, el cual me ha sido útil para interpretar las ideas sobre el conocimiento del singular en José Gaos. En nuestra obra abordaremos de manera simultánea la cuestión ontológica y la cuestión noética del singular, que es precisamente el tema del ya citado artículo de Mario Gensollen, *op. cit.*

llamarse, para diferenciarlo de los otros dos, 'sujeto psicológico' de la expresión del pensamiento.[50]

Es muy explicable esta precaución de nuestro autor, que podría parecer innecesaria, porque, en el caso específico de su gnoseología, y de su filosofía entera, el *sujeto psicológico* desempeña un papel preponderante no ya en el ejercicio del acto de conocer —lo que nada tiene de peculiar—, sino en el contenido noético mismo; al punto que ese *sujeto psicológico* no puede en este caso darse por descontado o por supuesto, como podría hacerse y se hace en teorías del conocimiento desarrolladas con otros parámetros. Y resulta explicable, además, porque a menudo en *el sujeto gramatical y lógico se encuentra implicado el sujeto del conocimiento* o *sujeto psicológico*, como nos ha ocurrido en los ejemplos que hemos manejado: 'esta mesa' (es gris) y 'él ama'. Aunque *mesa* y *él* sean los sujetos gramaticales y lógicos de estas expresiones y pensamientos, y resultan objetos del conocimiento (la mesa ésta y el amor de él), vale decir, representan uno de los extremos de la *relación situacional*, implican también al otro extremo, al *sujeto psicológico*, que no debe confundirse con el primero. Lo implican, porque no puede pensarse en *esta* y en *él* más que haciendo referencia al *yo* que los piensa. Si confundiéramos al sujeto gramatical y lógico con el psicológico, la relación situacional quedaría anulada, pues no habría extremos que relacionar; pero si al fin de no confundir el sujeto gramatical y lógico con el sujeto psicológico, separáramos a éste totalmente del contenido del conocimiento, es decir, del objeto, también desaparecería la *relación situacional*, que es la relación de referencia entre el objeto del conocimiento y el sujeto cognoscente. En ambos casos, el objeto individual (sujeto gramatical y lógico en un aspecto pero objeto de conocimiento en otro) no podrá quedar individualizado o, al menos, individualizado suficientemente.

9. *Varios niveles de individuación*

Así las cosas, la individuación de los objetos se encuentra pendiente de la individuación del sujeto que los piensa, esto es, del *yo*. La referencia más explícita al *yo* como factor de individuación la hace Gaos en *De la filosofía*, antes que en *Del hombre*, que hasta ahora hemos venido siguiendo. En esa primera obra se plantea directamente la cuestión de la individuación misma del sujeto en estos importantes términos: "el 'yo' notifica un concepto 'yo', que *tiene* que ser *de suyo individuado* para

[50] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 243.

individuar la totalidad de las expresiones constituyentes de una situación [individual] sin un regreso al infinito".[51]

En el exhaustivo elenco que hace Gaos de los conceptos individuales, no todos "individualizan" con el mismo nivel de radicalidad. Los adjetivos y pronombres demostrativos (*esta* hoja, *ésta*), los adjetivos y pronombres posesivos (*mi* hoja y la *suya*), los adverbios de lugar y tiempo (*aquí* y *ahora*),[52] hacen posible la objetivación de los individuos mismos "en un muy *determinado* grado de individualidad [...]: una individualidad perfectamente determinada, aunque *no absoluta, ni inefable*, [...] en su *unicidad individual*".[53]

En cambio, en los adjetivos, pronombres, artículos indefinidos (*una* hoja, *cada* hoja, *alguna, cualquiera*), el grado de individuación ya no es el de la individualidad perfectamente determinada (aunque no absoluta ni inefable) sino que se trata de un grado de "*individualidad relativamente indeterminada*, [...] de *individuos* concebidos todavía como *de* un universal",[54] lo que nos podría hacer pensar que no se trata de "conceptos individuales, sino de conceptos no individuales peculiarmente modalizados", aunque, en definitiva "la modalización hacia la individualidad sería individuación".[55]

Por su parte, el artículo definido (*la* hoja) *no basta* para la notificación de un concepto individual,[56] así como para esa individuación *basta* la expresión: *esta* hoja. Para que el artículo definido individúe es necesaria una expresión *contextual* que despeje la ambigüedad de *la*: "la hoja que puse por ejemplo" o "la hoja del ejemplo".[57]

10. *Pronombres personales y nombres propios*

Pero hay aún otro tipo de conceptos individuales: los pronombres personales —'yo'— y los nombres propios —'José Gaos'—: ¿qué nivel de individuación alcanzan? Pregunta fundamental, porque la individuación de los otros conceptos individuales depende de la de éstos. De entre los procedimientos expresivos de la individuación, es decir, de entre los

[51] J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 139.
[52] *Cfr. ibid.*, p. 124.
[53] *Ibid.*, p. 126.
[54] *Ibid.*, p. 129.
[55] *Ibid.*
[56] *Cfr. ibid.*
[57] *Ibid.* Aunque no lo advierta aquí Gaos, se da, pues, la paradoja verbal de que el artículo indefinido *define* de algún modo la individualidad, en tanto que el artículo definido deja al individuo en la *indefinición*.

discursos "de los conceptos no individuales a los individuos",[58] el más definitivo es el del pronombre personal y el nombre propio.

En efecto, "las peculiares relaciones de cercanía o lejanía a la primera persona" constituyen "el *primer* agente de la individuación de los conceptos no individuales",[59] mientras que la primera persona, la primera persona gramatical, la persona que habla, "el sujeto de las expresiones verbales constituyentes de una situación", la expresión más propia de la primera persona, 'yo', sería el "agente *radical* de la individuación de los conceptos no individuales".[60]

Pero "las situaciones son individuales, *por el sujeto*. Una situación no es un individuo, sino una *pluralidad heterogénea* de la que es *miembro* el sujeto individual, de tal forma que *su individualidad singulariza al conjunto*".[61] aunque "si un sujeto profiere o escribe exclusivamente expresiones notificantes de conceptos no individuales, éstos no padecerían *individuación*".[62] Por lo que la individuación no se lleva a cabo más que mediante "expresiones constituidas por demostrativos, adverbios de lugar y tiempo, y el pronombre 'yo' ".[63] De ahí, pues, la cuestión: estos conceptos "¿son, a su vez, individuados por otros conceptos, o de suyo individuados?".[64]

'Yo', incluso, no es una expresión absolutamente individualizada, pues lo han dicho y pueden decir sujetos innúmeros, "si no *de mí*, sí cada uno *de sí*".[65] La expresión 'yo' notifica el concepto 'persona que habla', 'sujeto de las expresiones constituyentes de una situación', 'sujeto de la situación';[66] pero este mismo concepto es todavía un concepto no individual, en cuanto que "con él se han concebido, objetivado y pueden hacerlo sujetos innúmeros".[67] No hay duda de que "yo" notifica un concepto, 'yo', que no puede decirlo más que un individuo fácticamente, *de hecho*.[68] Sin embargo, "ese mismo individuo que de hecho dice de sí 'yo', no pudiendo pensar que pudiera decirlo sujeto alguno distinto de él, tampoco puede pensar que no puede decirlo *ningún otro* sujeto, en

[58] *Ibid.*, p. 125.
[59] *Ibid.*, p. 130.
[60] *Ibid.*
[61] *Ibid.*, p. 132.
[62] *Ibid.*
[63] *Ibid.*
[64] *Ibid.*
[65] *Ibid.*, p. 134.
[66] *Cfr. ibid.*
[67] *Ibid.*
[68] *Cfr. ibid.*, p. 139.

absoluto; antes, todo lo contrario, tiene que pensar que *puede* decirlo, e inmediatamente, su interlocutor".[69] Esta facticidad del yo nos pone en contacto, según Gaos, con su *contingencia* y, al mismo tiempo, con su no completa individuación.

Indaguemos la suerte que corre el otro concepto individual cuya individuación nos resta por analizar: el nombre propio, 'José Gaos'. Si "José Gaos" denomina al sujeto de quien es este nombre propio, lo hará como todo lo que José Gaos sabemos que es: existente, sustancia, viviente, hombre, individuo, español mexicanizado, varón de cincuenta y nueve años, profesor de filosofía..., "incluso que lee ahora aquí la lección XVII de un curso titulado *De la filosofía*".[70] La cuestión de la individuación del *yo* se reduciría a la sinonimia del *yo* con un nombre propio.[71]

Pero, si así son las cosas con el nombre 'José Gaos', no se tendría más que "una serie de conceptos concomitantes del nombre propio pero *no notificados* por él [...] y la serie podría ser infinita y no pasar de ser un duplicado conceptual de mí mismo, tan infinito como yo mismo; pero tan distinto de mí como el orden entero de los conceptos del orden entero de los individuos".[72] Si antes el individuo se nos presentó como *contingente* —y por tanto *individuable*— aparece ahora como *inefable* —y por esto individuable igualmente—. De manera que "la individualidad consistiría en dos esenciales notas cardinales: la inefabilidad y la contingencia".[73]

11. *Dualismo de conceptos y objetos*

Aparece aquí, entre el concepto, incluso tomado como nombre propio (y aun especialmente tomado como él), y el individuo, lo que Gaos llama *hiato de irracionalidad*,[74] la "persistencia incontrastable"[75] de un dualismo entre conceptos e individuos, que forman dos clases diversas de existentes.

Ésta sería la cuestión radical del conocimiento del individuo: el dualismo de conceptos y objetos. "*El dualismo de conceptos y objetos* tiene

[69] *Ibid.*

[70] *Ibid.*, p. 134.

[71] *Cfr. ibid.*, p. 139.

[72] *Ibid.*, p. 138.

[73] *Ibid.*, p. 140. En *Del hombre*, Gaos se retractará expresamente de esa afirmación. La contingencia, en el hombre, no sería un atributo fenomenológico sino metafísico, objeto como todo lo metafísico según él de una opción voluntaria y no racional. La esencia del individuo se encontrará en la intimidad como conciencia de sí, pero no como conciencia de su contingencia.

[74] *Cfr. ibid.*, pp. 138, 330 y 393.

[75] *Ibid.*, p. 138.

su punto crucial en los conceptos individuales, cruce de las dos clases y órdenes. A la tendencia de los conceptos a concebirlo todo sin residuo inefable alguno, en un monismo de los conceptos, se opone antinómicamente la resistencia de la absoluta inefabilidad del individuo y la pura facticidad de la individuación..."[76] (Entraríamos en la oposición Hegel *versus* Kierkegaard.)

Esta antinomia es paralela, si no coincidente, con "la secular cuestión de la implicación de la existencia por la esencia",[77] y en el plano noético de lo individual se formulará así: si el nombre propio "notifica el concepto individual *strictissismo sensu* del individuo cuyo es, o no notifica concepto alguno, reduciéndose a *designar* al individuo cuyo es en tal forma que se lo objetive ya no por medio de conceptos notificados por él, el nombre, sino en una intuición acompañada de conceptos notificados por otras expresiones"[78]. Ante tal antinomia, como ante muchas otras, la palabra racional teórica de Gaos enmudece para darle su lugar a la razón práctica.

12. *Individuación ontológica e individuación noética*

Hasta aquí el pensamiento de José Gaos sobre el conocimiento del singular, expuesto de modo sucinto. ¿Qué podemos decir de ello?

Anotamos antes que Gaos no parecía distinguir con claridad entre la individuación ontológica (cómo o por qué este individuo es realmente individuo) y la individuación noética (cómo conozco individualmente a este individuo ya individualizado), y ahora nos conviene advertir las consecuencias de esta confusión. Pues bien podría suceder que el principio de individuación ontológica se identifique, a pesar de todo, con el procedimiento de individuación noética. Y esto es precisamente lo que acontece en la teoría aristotélica de la individuación.

Como ya advertimos, la teoría hilemórfica nos *obliga*, si deseamos atenernos a ella, a postular como *principio de individuación* a la materia señalada o determinada por la cantidad. El *eidos* o forma específica queda individualizada según que informe o estructure a esta porción de materia en lugar de aquella otra porción. Pero debe advertirse que la forma queda con esto, ella misma, intrínsecamente individualizada. No sólo afecta, estructura y organiza a la materia que informa, sino que queda, a su vez, afectada por esa misma materia. Esta afección es afección

[76] *Ibid.*, pp. 140–141.
[77] *Ibid.*, p. 136.
[78] *Ibid.*, p. 143.

individualizante. En el caso de la realidad humana, en donde la teoría hilemórfica resulta decisiva, el alma humana actualiza la materia corporal a la que pertenece, haciéndola *cuerpo humano*; pero, por su lado, las condiciones de la materia actualizada individualizan al alma humana misma, compaginándose con ella en una *psique* esencial, temperamental y aun caracterológicamente diversa de las compaginaciones de otra alma informante de otra materia.

En la interpretación de esta teoría hilemórfica suele haber equivocaciones de sabor platónico, consistentes en considerar que, en la sustancia material, la forma especifica a la materia y la materia la individualiza. Ello no es del todo verdadero, al menos expresado de esa manera. En la sustancia material hay, sí, un elemento especificante (la forma) y un elemento individuante (la materia). Pero ello no autoriza a afirmar que una parte o aspecto de la sustancia es específico y otra parte o aspecto es individual. Pues toda la sustancia —y no sólo sus elementos materiales— se encuentra individualizada, y toda la sustancia —y no sólo sus elementos formales— se encuentra especificada: todo lo que hay de hombre en Pedro es al modo de Pedro, y todo lo que hay de Pedro en Pedro es humano.

Cuando nuestro conocimiento accede a una sustancia individual, ésta se encuentra ya individualizada ontológicamente por la materia. Lo que resta por hacer no es la individuación del objeto, sino el conocimiento del objeto individuado. Sabemos que, para la filosofía aristotélica, el conocimiento intelectual de lo singular no está puesto en duda ni en discusión: es un hecho tan patente como el juicio *Pedro es hombre*. Si no fuera posible el conocimiento intelectual de lo singular, este juicio no sería tampoco intelectual, pues nos faltaría el conocimiento intelectual del sujeto del juicio. Lo que ocurre es que, para Aristóteles y sus más genuinos comentadores, el acceso del entendimiento a lo individual no es un acceso directo sino mediante el concepto universal: Pedro es visto, pues, por el entendimiento de manera principal y directa como hombre y, luego, enmarcado dentro de este concepto universal, se conoce a este *hombre* que es Pedro, retornando a las características sensibles individuales que dieron pie en su inicio a la concepción universal de Pedro como hombre. Dicho sucintamente, al primer conocimiento de Pedro como un hombre, sigue el conocimiento de un hombre como Pedro.

Esta teoría general hilemórfica, en la que no podemos ya detenernos más, no es en modo alguno ajena a las ideas de Gaos sobre el particular, aunque tampoco sea coincidente.

Gaos no podría dar sentido al concepto individual *esta* (mesa) o *él* (ama), si *esta* (mesa) no ofreciera pie objetivamente para distinguirla de *aquella* (mesa), y se requiere también una base objetiva para distinguir a *él* que ama del amor con que *tú* amas o *yo* amo. Sin desconocer la importancia del sujeto psicológico, debe atenderse a las razones por las cuales tal sujeto puede establecer una *relación situacional* con este objeto de manera que se distinga de aquel otro.

Si la materia de cada sustancia individual no estuviera *señalada por la cantidad*, esto es, no fuese *discreta*; si entre una sustancia y otra no hubiera estrictamente ninguna solución de continuidad, *las relaciones situacionales, él* y *esta* y las demás análogas no serían posibles.

Ha de haber, por tanto, objetiva y no sólo subjetivamente, un fundamento para hablar de *esta* mesa más bien que de *aquélla*, algo que haga a *ésta* y *aquélla* distinguibles entre sí. Gaos encuentra este fundamento en la *relación situacional* derivada de la cercanía (o simultaneidad, que es cercanía en el tiempo) en referencia con el sujeto cognoscente. Pero esta relación de cercanía no sería posible si no hubiese un distintivo previo de las materias determinadas, discretas y, por tanto, distinguibles, entre este objeto y aquél; y, sobre todo, entre este sujeto, que es el yo que conoce, en cuanto distinto de aquel objeto conocido, entre los cuales debe haber no sólo una cercanía sino también una distancia —un *distanciamiento*, como el propio Gaos sugiere—, una discreción con fundamento en las diversas materias señaladas o separadas: la del yo, como sujeto psicológico, y la del objeto.

El conocimiento de esta discreción o separación entre el sujeto y el objeto, y entre los objetos (derivado de la signación o determinación de los *trozos* de materia o de los *bultos* en que se configuren, *sit venia verbo*) se hace posible gracias al recurso de los sentidos y generalmente de varios de ellos operando al unísono, como fue advertido por Bergson: las cantidades discretas no pueden considerarse como tales sólo mediante el ojo, susceptible de aprehender únicamente la cromaticidad continua, sino también por medio del tacto, y más por éste que por aquél.

Las anteriores afirmaciones no son tampoco ajenas a la de Gaos. Es verdad que el decir "cómoda mesa metálica de un agradable gris mate"[79] no es suficiente para la concepción individuada de esta determinada mesa, ya que puede haber muchas mesas con tales características; pero también es verdad que el gris mate y la condición metálica y cómoda me sirven a su vez para distinguir esta mesa de aquella que es de madera.

[79] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 242.

de color café, y además poco grata. No en vano el propio Gaos sostiene que "las sensaciones [...] elementales se presentan integrando sustancias",[80] lo que nos permite a nuestra vez afirmar que las sustancias se nos presentan integradas —aunque no solamente— por cualidades sensibles que son origen y posibilidad de aquellas sensaciones. Pero, además, esta cómoda mesa metálica de agradable color gris mate se conoce como individualmente de esta otra, *gracias a la separación de ambas mesas en cantidades discretas*, separación más tangible que visible: si no hubiera tal separación entre esas dos mesas señaladas, ambas gris mate, el *yo* no podría referirse ni a ésta ni a aquélla.

Una muestra fenomenológica de que la materia *señalada* por la cantidad (fundamento de la individuación hilemórfica) posibilita a su vez la individuación noética, es el hecho de que el concepto *ésta* no tiene en muchas ocasiones verdadera virtualidad individualizante hasta tanto no se le acompañe con la expresión mímica de *señalar*, indicar, con el índice, con la mirada o con otra expresión corpórea, a esa porción de materia ya ontológicamente *señalada* y por ello noética y mímicamente *señalable*. Tal ocurre cuando debemos individualizar varias cosas, equidistantes, de la misma especie: entonces el gris mate o el carácter metálico no posibilitan la individuación hasta tanto no se *señale* la porción de materia, gracias a la que podemos hablar de *ésta* más que de *aquélla*.

Tal indiscutible nexo entre la individuación noética (conocimiento de la individualidad) y la individuación ontológica (fundamento de la individualidad), vale decir, entre los adjetivos o pronombres demostrativos y las materias dimensionalmente señaladas, fue intuido por José Gaos en *De la filosofía*, al advertirnos que "la relación misma de 'mayor' *cercanía* a la primera persona, a tal sujeto, es *espacial*, lo que parece índice de una 'materialidad' muy conjugada con la *'individualidad'* y por ende muy corroborativa de ésta".[81] Pero tan valiosa intuición fue después abandonada en *Del hombre* (salvo su pasajera alusión a la *localización única*, característica implicada en la individualidad), quizá por el mayor acento con que el autor quiso subrayar la importancia del *yo* en la situación individual. (No obstante, el pensamiento de Gaos, aunque aquí vecino del aristotélico, no se identifica con él, ya que la *materialidad* guarda con la *individualidad* una configuración de corroboración, mientras que en el aristotelismo la guardaría de fundamento.)

[80] *Ibid.*, p. 230.

[81] J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 139.

José Gaos da inicio a su obra *Del hombre* precisamente con el análisis fenomenológico de la expresión, y de la expresión mímica. En tal análisis, por lo demás riguroso y muy completo, se echa de menos un mayor hincapié en la expresión mímica indicativa, gesto característico de la persona humana, que no constituye, evidentemente, un *concepto situacional*, pero que representa un factor o ingrediente de la expresión, y es requerido con frecuencia para que el *concepto situacional* tenga potencialidad noética individualizante.

Quizá esta ausencia o marginación del análisis de la expresión mímica indicativa haya sido la circunstancia ocasional por la que nuestro autor se vio precisado a buscar la individuación noética más en el sujeto psicológico del conocimiento que en el fundamento ontológico de la individuación. Ese fundamento es la materia señalada por la cantidad y las características sensibles del objeto individual en cuestión. Estas características sensibles, ni sueltas ni acumuladas, pueden ser realmente individuantes, en lo que debe concordarse con Gaos, ya que son muchos los objetos individuales capaces de tener el mismo cúmulo de caracteres. Estos sí son indispensables para llegar a señalar en el plano noético la materia ya señalada en el plano ontológico. En efecto, si la materia cuantitativamente señalada de un objeto no fuera visible —fuera, por caso, transparente— ni fuera tangible —por su excesiva sutilidad o por mi relativa insensibilidad táctil, como ocurre con los gases—, sería inseñalable noéticamente, aunque estuviera ontológicamente señalada.

III

LA FILOSOFÍA DEL 'NO'*

La negación es uno de los temas más densos y complejos de entre los abordados por José Gaos en su amplia obra, pero es, al mismo tiempo, una de las claves para interpretar con acierto el núcleo de su pensamiento.[1]

Es posible que en este siglo nadie haya teorizado sobre la *negación*, la *nada* y el *no* con tanta amplitud y profundidad como José Gaos, incluyendo a los filósofos existencialistas y al propio Jean Paul Sartre, pese a su extenso estudio *El ser y la nada*. No obstante su coetaneidad y conocimiento integral de los máximos representantes de la mencionada corriente filosófica, las aproximaciones hechas por José Gaos a este recurrente tema de la filosofía son del todo originales. Alcanzan, a nuestro juicio, un nivel de radicalidad que al menos complementa los análisis de la fenomenología antropológica de la nada y de la negación considerados uno de los temas predominantes de la filosofía occidental del siglo XX.

Cuando inicia Gaos su estudio de la negación o de lo negativo tiene conciencia de que, hasta ese momento, no se ha hecho un análisis fenomenológico completo —investigación exhaustiva, como la que

* *Cfr. parall.* Una versión previa de este trabajo se encuentra en C. Llano, "La filosofía del 'no' en José Gaos", pp. 185–227.

[1] El tema de la negación ha sido expresa, extensa y directamente abordado por José Gaos en sus dos últimas obras, que son, a su vez, las más sistemáticas: *De la filosofía* y su obra póstuma *Del hombre*. El tópico de la negación ha sido desarrollado en las lecciones IX a XI de *De la filosofía* (pp. 289 a 324), y en las lecciones XXV a XXVII de *Del hombre* (pp. 327–374). También en esta cuestión de la negación se cumple lo acertadamente asentado por Fernando Salmerón (del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien tuvo a su cargo la edición de las obras completas de Gaos hasta 1997, año de su muerte) acerca de las relaciones de estas dos últimas obras: lo que se encuentra implícito o sólo señalado en *De la filosofía* se explicita en *Del hombre*, y en *Del hombre* se resume o simplemente alude a lo que ha estudiado especialmente en *De la filosofía*.

pretende—[2] a pesar de la importancia que el asunto ha revestido para la historia de la filosofía, "pero quizá nunca como en nuestros días, por las filosofías llamadas el 'existencialismo' ".[3]

El hecho de que la circunscripción de su tema se exprese con el doble término de *la negación* o *lo negativo*, tiene ya suma importancia. Pensamos que se encuentra en estrecho nexo con el punto de partida tras el que se lleva a cabo su indagación: la presencia de los entes (signo al menos inequívoco de su *existencia*) así como la aparición, desaparición y reaparición que les acompañan. Ello pone a Gaos en contacto con los fenómenos de *inexistencia* anterior e *inexistencia* posterior, lo que le hace concebir a la existencia como algo finito —finito o delimitado precisamente entre la inexistencia anterior y la inexistencia posterior—. Esto, a su vez, por la *incomprensibilidad* de tales relaciones, le ha hecho concebir una *existencia infinita*. Como dirá en otros puntos de su obra,[4] el hombre no es sólo el ser que piensa en la negación, sino también el que piensa en el infinito.

La incomprensibilidad de este quinteto de conceptos: ausencia (inexistencia), aparición, desaparición, reaparición o desaparición definitiva (inexistencia definitiva o *nada de aquello*), y sobre todo del primero, segundo y último fenómenos, es lo que *fuerza* al entendimiento a la concepción de una existencia infinita (no fenoménica para Gaos, pero de importancia capital en la metafísica).

De modo que inexistencia y existencia infinita son para nuestro autor las negaciones radicales y constituyen "la cuestión suprema de la razón humana, o sea, de la esencia del hombre, o sea, de la Antropología filosófica",[5] y un atisbo o presagio metafísico, de los que ofrece múltiples señas dentro de sus desarrollos puramente fenomenológicos.

Que estos fenómenos se relacionen con el doble término de la negación o lo negativo posee relieve para nosotros, porque hay negaciones que no expresan algo negativo perteneciente al ser del que se niegan. Rudolf Hermann Lotze, al distinguir también entre *la negación* y *lo negativo*, nos dice que existen negaciones de dos clases. Por un lado, la que niega la existencia de un objeto, es decir, expresa su no ser ('hoy no llueve'), lo cual constituye una negación pura. Pero, por otro lado, a menudo se expresa una negación en estado positivo ('aquel hombre está ciego').

[2] *Cfr.* J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 289.
[3] *Ibid.*
[4] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII, p. 398.
[5] *Ibid.*, p. 397.

Pues bien, tal clase de negaciones, dice Lotze con razón, tienen para la metafísica importancia decisiva, pues el espíritu finito sólo puede avanzar hacia lo infinito mediante la negación. Esto es, puesto que la infinitud no le es al hombre directamente accesible —no le es fenoménica, diría Gaos—, forma el concepto de ella afirmando el concepto de una perfección, pero negando al mismo tiempo todo límite con que aquella perfección se nos ofrece en el mundo fenoménico. Así, se predicaría de Dios, por ejemplo, la vida en plenitud infinita (ilimitada), negando toda limitación de ella, aunque de o sobre ella no contemos más que con el conocimiento de perfecciones sólo análogas a ésta, por limitadas o finitas.[6]

En el fondo, habría aquí una negación de la negación (de ningún modo hegeliana), porque el límite no dice más que negación de una perfección ulterior posible más allá del límite mismo y lo que se negaría sería precisamente el límite. Un juicio de este tipo resulta verdadero, por ejemplo, si Dios es realmente infinito (verificación que, diría razonablemente Gaos, no sería fenoménica tampoco).

El modo de conocer descrito en lo que precede se llama en el lenguaje técnico escolástico vía de la negación o remoción, por la que antiguamente ha discurrido, quizá con demasiado exclusivismo, la filosofía negativa de Dios elaborada por los árabes, y más modernamente la llamada teología negativa, a la que, también según Lotze, se inclina con frecuencia la mística, incluido el maestro Eckhart y, añadiríamos, San Juan de la Cruz.

Hay aquí también un leve contacto con lo que de legítimo se encuentra contenido en el "poder de lo negativo" (*Macht des Negativen*) que tanta importancia tuvo para Hegel, aunque en Gaos ese poder, exageradamente subrayado por los existencialistas de cualquier traza, tiene un peso muy mesurado y preciso.

José Gaos, no obstante, dista mucho de encontrarse ajeno a la importancia de esta *doble negación* por la que discurre la filosofía negativa de Dios: "las expresiones 'inexistencia', 'infinitud' son negativas, estando compuestas con el prefijo de '*sentido*' negativo '*in*'. La expresión '*finitud*' es positiva, pero el concepto notificado por ella, 'finitud', pudiera ser negativo".[7] Si bien nuestro autor se abstiene de toda conclusión metafísica, aunque la vislumbre, esta negación de algo que *pudiera* ser negativo lo introduce en "las categorías de la razón *negativas*, en las que están, al

[6] *Cfr.* Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 5: "Si los nombres de Dios y las criaturas se dicen unívocamente."

[7] J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 289.

parecer paradójicamente, lo más alto y lo más profundo, a la una, de la razón".[8]

La sobria cautela del lenguaje deja traslucir, sin embargo, que la puerta abierta de estas categorías negativas, ejemplificadas curiosamente con el prefijo privativo *in*, nos introducirían, aun sin quererlo, en el mundo transfenoménico de lo inconmensurable, intemporal, inmortal...; en el ámbito, en suma, de la metafísica.

1. *Las categorías negativas de la expresión verbal*

El existencialismo inicia sus análisis sobre la nada, el no-ser, la negación, lo negativo.... a partir de vivencias muy heterogéneas, de diverso valor antropológico.

Anticipándose a todos, Baudelaire (y después Sartre y Octavio Paz) relaciona la nada con el *aburrimiento*. Kierkegaard parte de la *soledad* del sujeto; Jaspers, del *fracaso*; Heidegger, del *ser para la muerte*; para Marcel la vivencia de la nada surge y se resuelve especialmente de y por la *disponibilidad*. Es tal vez en Jean Paul Sartre en donde encontramos una variedad más disímbola de estas vivencias: la *náusea* o sentimiento experimentado al descubrir que detrás de las cosas no hay nada; la *decepción*, cuando la realidad no corresponde a nuestras expectativas; la *ausencia*, fenómeno que Sartre relaciona con el anterior y que Octavio Paz modulará como ausencia del ser amado; la *angustia*, en la que la libertad se capta a sí misma como infundamentada...

Con tales antecedentes, parecería que José Gaos, profundo conocedor del existencialismo (es el más recurrido traductor de Heidegger al castellano), heredero de Ortega y confeso vitalista, tomaría como punto de partida de su fenomenología de la negación, sentimientos, emociones, mociones o vivencias semejantes a los de aquellos que le precedieron o fueron sus contemporáneos.

Sorpresivamente, en cambio, parte de la negación tal como se manifiesta en la expresión verbal, no en las vivencias existenciales. Después, y a la luz de los estudios así fundamentados, analizará la negación axiológica, práctica, volitiva...; pero lo hará bajo las categorías descubiertas antes en el análisis de las expresiones verbales negativas.

Pensamos que lo hace así porque el fenómeno de la palabra es paradigmáticamente fenoménico. Si por fenómeno entendemos lo que se manifiesta, podría decirse, aunque Gaos no lo haga, que la palabra es

[8] *Ibid.*

constitutivamente manifestativa del yo que se manifiesta, del objeto manifestado y de sí misma. Si tenemos en cuenta las elucubraciones cabalísticas de Heidegger, habremos de darle a Gaos la razón por el acierto de su punto de partida.

Al abordar el análisis, Gaos busca la negación radical, aquella que fundamenta todas las demás. El inventario —exhaustivo incluso para el lector— que lleva a cabo en *De la filosofía* tiene por finalidad, así, ir relegando formas derivadas o secundarias de negación. Y esto lo hace profundamente, sin dar nada por supuesto. Tal ocurre con las dos primeras expresiones verbales que enfrenta y ante las cuales decide: "esta hoja no es amarilla" o bien "niego que esta hoja sea amarilla".[9] Todo parecería indicar que la negación manifestada en el segundo juicio alcanza un mayor nivel de radicalidad, ya que el acto de negar se encuentra explícito (*niego que*), lo que no acaece en el primero (*esta hoja no*).

José Gaos opta en sentido contrario a nuestras apariencias, porque la negación del primer juicio se refiere directamente al objeto negado (el amarillo de la hoja), mientras que en el segundo no se refiere a un objeto sino a una proposición: la de que "esta hoja es amarilla". La negación del objeto es una negación directa; la de la proposición es una negación indirecta del objeto, porque, si bien la proposición es expresiva del objeto, lo negado no es el objeto, sino la proposición.

Gaos no tiene *ahora* en cuenta el carácter reflexivo —y por tanto indirecto— del conocimiento humano, especialmente en el juicio. Todo juicio, negativo o afirmativo, es, de alguna manera, indirecto. Al decir directamente 'esta hoja es amarilla', estoy en realidad diciendo: 'afirmo que esta hoja es amarilla', o *juzgo* que es o no es de ese color, expresión de la que la primera sería sólo elíptica. Todo juicio sería por tanto indirecto porque no sólo sería dictivo de un *ti* (el amarillo que se niega de la hoja), sino expresivo de una *diánoia* (el hecho noético de negar el amarillo de la hoja). Según Tomás de Aquino esta presencia del sujeto judicante en todo juicio es lo que hace posible formalmente la verdad de éste, en cuanto que exige una correspondencia o adecuación entre lo que juzga el sujeto y las cualidades reales del objeto juzgado.[10]

Esta omisión, que podría parecer extraña a nuestro filósofo hispanomexicano, precisamente por la importancia que otorga al sujeto del conocimiento, no acarrea consecuencias lamentables, porque el sujeto reaparece, digámoslo así, al menos en dos ocasiones que ahora sólo mencio-

[9] *Ibid.*, p. 293.

[10] *Cfr.* Tomás de Aquino, *Quaestio de Veritate*, q. 1, a. 3: "Si la verdad se da sólo en el juicio."

namos: en la estructura del fenómeno de la presencia y en la etiología de la negación.

Un punto básico de la consideración de Gaos respecto de toda expresión verbal —negativa o positiva— es que no sólo *designa* el objeto expresado o *notifica* el concepto que se expresa, sino que, de manera simultánea, *significa* los sentimientos del sujeto que expresa, en el momento en que lo hace.

Las expresiones interrogativas, exclamativas e imperativas tienen una mayor carga de *significación* relativa al sujeto que interroga, exclama o manda, en tanto que en las expresiones meramente enunciativas, el ingrediente de *designación* del objeto tiene mucho mayor peso, aunque nunca estará ausente la dimensión *significativa* del sujeto (su serenidad, ecuanimidad u objetividad, por ejemplo).

Pues bien: "*la negación ocupa* [...] *un singular puesto intermedio*"[11] entre la preferente designación de las proposiciones enunciativas y la significación preferente de las interrogativas, exclamativas e imperativas. De primera instancia, la opinión anterior puede sorprendernos, ya que la cualidad positiva o negativa de una proposición resulta inocua respecto al hecho de que el sujeto que la propone deba comparecer más en la negativa que en la positiva. Se verán después, sin embargo, las profundas razones que Gaos tiene para tal aserto.

Excusémonos del inventario y clasificación de las negaciones, que con prolijidad admirable y paciente se lleva a cabo tanto en *De la filosofía*[12] como en *Del hombre*,[13] concluyendo que "las expresiones más propiamente negativas son aquéllas con las que se niega directa y simplemente",[14] sobre lo que acabamos de hacer marginales observaciones, y de ellas las más importantes son las negaciones totales, o sea, las expresiones: *no*, *in-*, *ninguno* y *nada*. Es importante retener que, para Gaos, el prefijo *'in'*- es sinónimo de *'no'*, pues esto traerá consigo beneficiosas consecuencias posteriores. Por otra parte, *ninguno* y *nada* son para Gaos *casos* de 'no'. De manera que 'no' debe considerarse "*la expresión negativa por excelencia, literalmente arquetípica, en el doble sentido de primitiva y principal*".[15]

Gaos pone especial cuidado en mostrarnos que la expresión negativa por excelencia *no* tiene un carácter plenario, ya que puede aplicarse a

[11] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 328.
[12] *Cfr.* J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, pp. 294 y ss.
[13] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, pp. 328 y ss.
[14] Gaos. *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 294.
[15] *Ibid.*

cualquier forma expresiva, vale decir, cualquier expresión es susceptible de ser negada con el término *no*. Así, el no del *sustantivo* (y anexos), como el no hombre de Unamuno: "un hombre que no es de aquí ni de allí, ni de esta época ni de la otra, que no tiene sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre."[16] El no del *adjetivo*: lo no blanco (Aristóteles);[17] del pronombre: no yo (Fichte);[18] del adverbio: no hoy, no así, no más;[19] del verbo o actividad: no ama. No dejamos de advertir que la única negación no castellana inventariada por Gaos es la latina *nusquam*, que tendrá también importancia posterior para nosotros.

El 'no' puede negar "todo individuo o concepto, o existente, distributiva o singular y colectiva o pluralmente tomado". Por ello, siendo *existente* un trascendental positivo, "'no' es él mismo el trascendental negativo".[20] El enfrentamiento de Gaos con los existencialismos en boga, según lo vemos nosotros, reside precisamente en la decisiva cuestión (¿fenomenológica? ¿metafísica?) acerca de si ese trascendental tiene su objeto en la nada, o es inobjetuable, asunto que debe posponerse hasta que llevemos a cabo, junto con el filósofo transterrado en México, el análisis fenomenológico del *no*, que ahora nos corresponde emprender.

2. *Fenomenología del 'no' relativo*

Analizadas todas las posibles negaciones de nuestro lenguaje castellano (con el *nusquam* latino incluido), Gaos nos dice que es "innegable" que todas las formas del *no* que se investigaron antes (con adverbios, adjetivos, sustantivos, etc.) puedan reducirse a proposiciones elípticas en las que se encuentra implícito el "es" como cópula. Vale decir, es un *no* que alude a la relación o cópula entre un sujeto y su predicado correspondiente. Por ejemplo, el *no-hombre* del que hablaba Unamuno sería una forma elíptica de este tipo: esa idea abstracta de hombre es un *no-hombre*. Aparece así el 'no' "que puede llamarse '*relativo*' por negar las relaciones notificadas por el verbo '*ser*' en su construcción copulativa".[21] Más precisamente, se le denomina *no* relativo elíptico.[22]

Bien se ve que el *no* relativo no se opone al *no* absoluto sino más bien al *no* activo, es decir al "'no', que puede llamarse '*activo*', por negar [no

[16] *Ibid.*, p. 295.
[17] *Cfr.* J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 295.
[18] *Ibid.*, p. 296.
[19] *Cfr. ibid.*
[20] J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, pp. 310-311.
[21] *Ibid.*, p. 295.
[22] *Cfr.* J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 296.

ya las relaciones sino] las *actividades* designadas por los verbos en sus formas personales...":[23] yo no amo, él no quiere, etcétera.

Gaos tropieza aquí, igual que todos los cultivadores de la filosofía, con la sinonimia del ser, el cual tiene al menos dos sentidos principales: el ser como cópula y el ser como existencia, lo que ya fue advertido por Aristóteles en su *Metafísica*[24] cuando nos indica que el ser se dice de muchas maneras (πολλαχῶς λέγεται) y, de entre ellas, destacan fundamentalmente las dos que provocan, por llamarlo así, el *tropiezo* de Gaos, al habérselas con la fenomenología del *no*: el ὂν ὡς ἀληθές, el ser como verdadero, que equivaldría al ser como cópula en Gaos (la proposición será verdadera si los extremos asociados mediante la cópula *'es'* o disociados mediante la cópula *'no es'* se encuentran asociados o disociados respectivamente en la realidad de las cosas); y el ὂν κυρίων o ser propio de cada cosa, que sería el acto por el que cada cosa se erige en existente.[25]

Gaos resuelve el problema de la siguiente manera: llamará *negación existencial* a aquella en la cual lo que se niega es el verbo 'ser' como expresivo de existencia; *negación copulativa* cuando el 'ser' se toma en cuanto relación de sujeto y predicado, relación que se niega en el 'no es': y *negación verbial* cuando lo que se niega son las actividades que ejerce el sujeto, designadas por los verbos.[26]

Pese a la claridad de estas distinciones, permanece algún desconcierto —y no es para menos— en la *homonimia* del ser copulativo y del ser existencial, que son determinados igualmente por el 'no'.[27] El ser copulativo y el ser existencial plantean no ya una *homonimia*, sino una *ambi-*

[23] *Ibid.*, p. 297.

[24] *Cfr.* Aristóteles, *Metafísica,* VI, 2, 1026 b2.

[25] *Cfr.* Aristóteles, *op. cit.*, VI, 4, 1027 b30.

[26] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 330. Como acabamos de ver, en *De la filosofía* Gaos llama a la negación de actividades de un sujeto, *'no' activo*, por oposición al *'no' relativo* que niega no actividades sino relaciones (ser como cópula) (J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 297). En cambio, en *Del hombre* aquel tipo de negaciones (el *'no' activo*) recibe el nombre de *negación verbial*. Nuestro filósofo, en nada adicto a modificar el lenguaje, del que es profundo conocedor, con términos nuevos, se ve aquí obligado a arbitrar una nueva terminología. De forma análoga a como aquello que va adjunto al verbo se llama *adverbio*, denomina *verbial* a la negación de una actividad expresada por un verbo. Nos explica que se ve forzado a hacerlo así porque, en caso de llamarle negación *verbal*, podría ésta confundirse con la negación verbal (oral o escrita) en oposición a la negación *práctica*, a la que se referirá en otros momentos (*ibid.*, pp. 318 y ss).

[27] *Ibid.*, p. 311.

güedad: "más aún, [...] un equívoco múltiple".[28] Pero para Gaos, como veremos, tanto el análisis de la negación del uno —ser copulativo— como el análisis de la negación del otro —ser existencial— desembocan en el mismo punto.

En *De la filosofía*[29] analizará extensamente la *negación copulativa* ('*no ser*' como una negación en la cual la *negación existencial* quedaría englobada), mientras que en *Del hombre*[30] lo hará con la *negación existencial*, considerándose entonces que la *negación copulativa* es un caso modalizador de la *negación existencial*. Por lo que toca a la *negación verbial* (la que niega las actividades ejercidas por un posible sujeto y expresadas por un verbo: no ama), se asimilará en *De la filosofía* a la negación copulativa, siendo la actividad un atributo más del sujeto de la proposición, en tanto que en *Del hombre* la *negación verbial* se encontrará muy próxima a la *negación existencial*, al punto de presentarse la existencia como una actividad del sujeto existente, y la actividad del verbo como una modulación del ejercicio de esa existencia.

Dijimos que en *De la filosofía* lleva a cabo una investigación fenomenológica del "*no*" *relativo* (o, con otros términos, de la negación copulativa). Para ello, maneja Gaos dos pares de categorías: a) los juicios pueden hallarse en *posición directa* o en *posición refleja*; b) las expresiones pueden *denotar* o *connotar* objetos. Con paciencia, Gaos analiza el estatus del '*no*' *relativo* respecto de estos dos pares de categorías verbales o noéticas.

'Esta hoja es amarilla' *denota* a esta hoja en *posición directa* y *connota* el carácter modal del amarillo de la hoja, en posición también directa. 'Es', por su lado, denota en posición directa la relación que enlaza el objeto denotado en posición directa, *hoja*, con el atributo con ella connotado: *amarilla*.

Si en cambio dijera: "el juicio '*esta hoja es amarilla*' es una proposición afirmativa", en tal caso *esta hoja es amarilla* denotaría *en posición refleja* la proposición dicha y cada uno de sus términos.

En efecto, la proposición "esta hoja es amarilla" se ha convertido, precisamente al considerarla en posición refleja, en el objeto de mi conocimiento, no siéndolo ya de modo directo el amarillo de esta hoja ni esta hoja amarilla.

Como puede observarse, las expresiones o términos en posición directa y en posición refleja guardan una cierta analogía con lo que Frege

[28] *Ibid.*, p. 312.

[29] *Cfr.* J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, pp. 294 y ss.

[30] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, pp. 331 y ss.

llamó predicados de primer nivel ('el perro es un animal) y predicados de segundo nivel (*animal* es un predicado genérico de perro). Y son análogas también a las *primae intentiones* y *secundae intentiones* escolásticas: las primeras intenciones son conceptos que denotan directamente los objetos a que corresponden: perro, y lo que de animal tenga el perro; en cambio, las segundas intenciones expresan la categoría o lugar lógico que corresponde a los conceptos mencionados: ser *sujeto* de la proposición en el caso del perro; o el carácter de *predicado* y de *género* en el caso de animal.

De cualquier manera, los juicios en posición refleja se identificarán con lo que después Millán Puelles llamará *relaciones irreales reflejas*,[31] relativas a los *entes de razón* cuyo tipo filosóficamente más destacado son las *secundae intentiones*.

El reconocimiento que hace Gaos de las proposiciones en posición refleja (o relaciones irreales de segundo nivel, en terminología de Millán Puelles y de Frege) en cuanto diferentes de las proposiciones en posición directa que expresan relaciones reales es, a nuestro juicio, condición necesaria del realismo metafísico, lo cual no quiere decir que Gaos se abandere bajo una metafísica realista; quiere decir sólo que, al admitir la especificidad de las relaciones irreales reflejas o de las proposiciones en posición refleja, se margina del inmanentismo de la representación, en el que rige el lema spinoziano según el cual el orden de las ideas es idéntico al orden de las cosas.

En la proposición o juicio 'esta hoja es amarilla', en la que se denota en posición directa a esta hoja y se connota, también en posición directa, el amarillo de ella, puede hacerse una mutación, sustantivando el adjetivo *amarillo*, de manera que el objeto de este término se transforme en denotable y no ya sólo connotable o connotante. Esta mutación se hará diciendo 'el amarillo que es de esta hoja' o 'este amarillo de la hoja'. "Un concepto connotante [...] objetiva, en posición directa, un objeto individual modal, *denotable*, sustantivándolo y objetivándolo en posición directa."[32]

Pero la transformación hecha, por la que un término connotante o connotable (por expresar un modo del objeto) pasa a ser denotante al sustantivarse ("el amarillo que es de esta hoja"), no puede hacerse con todos los términos de la misma proposición. Gaos toma como ejemplo de tal imposibilidad el adjetivo demostrativo *esta* (de la hoja) o *este* (del

[31] A. Millán Puelles, *Teoría del objeto puro*, pp. 543 y ss.

[32] J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 305.

amarillo), término que en su filosofía particular tiene importancia vital (sustancial o noética).[33]

El término *este* no tiene capacidad de denotar ningún objeto en posición directa, sino sólo connotar modalmente al amarillo este de la hoja o a la hoja esta que es amarilla. Es un término (como otros que Gaos analiza, y nosotros nos excusamos ahora de ello) que sólo tiene, en posición directa, la posibilidad de connotar, no de denotar ningún objeto. En efecto, *este* connota una modalidad del amarillo o, en su caso, de la hoja: esta modalidad es la proximidad de lo connotado (amarillo u hoja) respecto del sujeto que enuncia la proposición "este amarillo de la hoja" o "esta hoja es amarilla": nos referimos al sujeto o yo psíquico que piensa y expresa la proposición, no al sujeto gramatical de ella, esto es, nos referimos al sujeto psíquico José Gaos, y no al sujeto gramatical de la proposición de turno (*amarillo* o, en su caso, *hoja*). 'Este' indica que la hoja o el amarillo están situacionalmente próximos al sujeto del que los pronuncia, e individualizados por él.

El *este* de la proposición carece de objeto propio denotable en posición directa, es decir, él mismo no es susceptible de ser denotado en esa posición. Sin embargo, *este* es denotable en posición refleja cuando se hace, en esta posición, objeto de nuestro pensamiento. Así ocurre, por ejemplo, cuando decimos que "este 'este' se refiere al amarillo de la hoja". Aquí 'este' ha sido objetivado en posición refleja y se constituye, de tal manera, en objeto de denotación, aunque en posición directa no denote nada sino sólo connote al amarillo o a la hoja. Lo mismo acontece cuando, poniendo otra vez a 'este' en posición refleja, decimos, por ejemplo, que "este 'este' es adjetivo demostrativo y no pronombre". (Tendríamos aquí un caso típico del ente de razón o *intentio secunda,* porque 'este' en posición directa se refiere directamente a amarillo u hoja, connotándolos, pero la distinción entre el adjetivo demostrativo o pronombre demostrativo no se refiere a objetos reales denotados, sino sólo a lugares gramaticales o lógicos únicamente susceptibles de objetivación en posición refleja.)

Los intentos para hacer que 'este' sea denotable o denotante en posición directa, como los que pacientemente hace Gaos en *De la filosofía*, resultarán todos indefectiblemente fallidos.

Advertimos marginalmente que Gaos hubiera contado con la posibilidad, ofrecida por la historia de la filosofía, de sustantivar el adjetivo 'este', como antes lo hizo con el adjetivo 'amarillo', para que, dentro de

[33] *Cfr.* el capítulo II de esta misma obra, "El conocimiento del singular".

la misma posición directa, pasase a denotar un objeto y no sólo connotarlo. Tal es la operación hecha por Duns Scoto con su concepto de *haecceitas* (traducido bárbaramente al castellano como *esteidad*). La *haecceitas* es para Scoto la forma sustantivada del modo sustancial por el que la sustancia es ésta y no otra. Admitida una sustantivación de tal índole, podríamos transformar la expresión en posición directa "esta hoja es amarilla" por "la *haecceitas* que hay en la hoja amarilla".

No es necesario remontarse para ello a la alta Edad Media. Su coetáneo y colega Xavier Zubiri ha sustantivado la esencia de una realidad, que otorga el *ser tal* de ella, mediante el término *talidad*.[34]

Gaos no puede aprovechar estas oportunidades, especialmente la *haecceitas*, de Duns Scoto —ya que la *talidad* de Zubiri resulta un caso sólo análogo— porque para Gaos el carácter singular indicado por el 'este' o el 'esta' no es una cualidad objetiva y absoluta del objeto, que resultase ser éste y no aquél por méritos propios, vale decir, por notas individuantes suyas, sino por la relación que guarda con el sujeto psicológico de quien recibe la dicha denominación de 'este' o 'esta'. Explicado de otra manera, lo que hace que un objeto sea 'este' no es para Gaos una nota objetiva absoluta del objeto mismo, sino una relación situacional del objeto calificado de 'este' por el sujeto que así lo califica.[35]

3. *Indenotabilidad del 'no'*

Consideremos ahora la proposición, negativa de la anterior, "esta hoja no es amarilla".

Preparados ya por el manejo de esos dos binomios categoriales (*posición directa* o *refleja* en el caso de las proposiciones o juicios y *denotación* o *connotación* en las expresiones o términos) a propósito del demostrativo 'este', hagamos un resumen del ejercicio que José Gaos practica con el término '*no es*' de esta última proposición —'esta hoja no es amarilla'— o el término '*no ser*', que es la sustantivación del '*no es*', o el mero '*no*' considerado elípticamente, incluido también en esa última proposición.[36] No podemos dejar de percatarnos de que el *no* de la proposición 'esta hoja no es amarilla', en posición directa es connotante de la relación o cópula entre hoja y amarilla, modalizándola de '*no*'. También nos percatamos de que el '*no*' sólo puede ser denotado en

[34] *Cfr.* X. Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 357 y ss.

[35] *Cfr.* el capítulo II de esta obra, "El conocimiento del singular".

[36] *Cfr. ibid.*, pp. 304 y ss.

posición refleja, objetivándolo como concepto '*no*'. Pero resulta imposible —más imposible aún que en el concepto 'este', porque aquí no hay Scoto alguno que nos auxilie— que '*no*' denote objeto alguno en posición directa. En este punto José Gaos es reiterativo, convincente y claro. '*No*' puede ser denotado, como cualquier otro concepto, en posición refleja (expresando una relación refleja irreal, diría Millán Puelles), pero fracasarán todos los esfuerzos para encontrar un objeto que en posición directa sea denotado por el término, concepto o expresión '*no*'.

Lo *denotado* en posición directa en el juicio 'esta hoja no es amarilla' es la hoja, la cual es connotada de 'amarilla' y de 'no' en la misma posición directa; pero el 'no' "es *denotable él mismo* [sólo] sustantivándolo y objetivándolo en posición refleja",[37] nunca en posición directa.

Este punto constituye el clímax del análisis fenomenológico prometido y realizado por el pensador hispanomexicano: "los conceptos negativos serían los únicos cuya connotación no sería denotable".[38] Nos sentimos capacitados para ir más allá aún de la postura de Gaos continuando la suya: el '*no*', como trascendental negativo, sería además trascendental por poder connotar negativamente en posición directa cualquier objeto, concepto o término, de cualquier tipo o clase, y además por no poder denotar en posición directa ningún objeto, concepto o término, de cualquier tipo o clase, que sería otra manera de considerar al 'no' como trascendental negativo, complementaria de la anterior.[39] Esta conclusión, puramente arrancada después de un minucioso trabajo, se traduce sobria pero decisivamente así: *la negación máxima, el 'no', carece de objeto alguno.* Con esto, Gaos se coloca frente a la copiosa tradición filosófica que, de alguna manera —cabalística, sería tal vez el término apropiado— trata de encontrar un objeto a la nada o, para ser más precisos, trata de hacer de la nada un objeto, pero no un objeto en posición refleja —esto es, un mero concepto—, lo que sería enteramente legítimo, sino un objeto con visos —cabalísticos— de posición directa. Para explicar esta última conclusión (que es nuestra, no de Gaos), debemos proseguir, en su momento, lo que él mismo llamará *fenomenología de la nada.*

Antes, sin embargo, hemos de hacernos esta pregunta: si "los conceptos negativos [son] los únicos cuya connotación no sería denotable",[40]

[37] *Ibid.*, p. 308.

[38] *Ibid.*, p. 309.

[39] El análisis del '*no*' connotante en posición directa y denotado en posición refleja se analiza también en *Del hombre*, pp. 351 y ss., relativo a la no presencia de un objeto, que tendrá relación, como veremos en su momento, con las realidades metafísicas.

[40] J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 309.

¿no podría decirse lo idéntico de conceptos como el 'este' antes estudiado y los que a él se asemejan en ello, estudiados por Gaos? La pregunta es razonable porque tampoco de 'este' podemos mostrar un objeto que le corresponda directamente, además o fuera del que ya en la posición directa está connotando (amarillo u hoja). Parece, pues, que el concepto más determinante, afirmativo, posicionante e individualizado ('este') y el concepto más trascendentalmente negativo ('no') guardan, respecto a la denotación directa de sus objetos, una misma condición.

Gaos no deja de contestar esta pregunta que nos hemos hecho:

hay que distinguir entre un concepto como 'este' y un concepto como 'no'. Una relación [como la establecida por 'este'], aunque no sea más que un concepto, es un concepto *lleno*, por decirlo así, que coopera a constituir los existentes [...] El 'no' puede ser un concepto, y un concepto *vacío*, por decirlo así, que no puede cooperar a constituir los existentes porque hace lo contrario: desconstituirlos de existentes, aunque puramente *concebirlos* como tales -que equivale a repetir que no puede ser más que un concepto.[41]

Los conceptos negativos, en cuanto conceptos, serán existentes, vale decir, serán conceptos que existen en su mera, simple y estricta calidad de conceptos, "y unos paradójicos *existentes*, en cuanto conceptos y, en cuanto tales, *integrantes* de lo existente, pero negando no sólo lo existente menos ellos sino incluso a sí mismos —bien que renaciendo de su propia negación"[42] (al renacer como objetos del pensamiento en su posición refleja). Si, por fuerza del existencialismo, la inexistencia de tal objeto pudo empezar sorprendiendo, no hay motivo de asombro "desde que se recapacita —nos dice— que entre los existentes no puede existir un existente que, para ser el objeto de '*no*', tendría que ser no existente".[43]

No podemos reprochar a Gaos por su recurso a la metáfora del *lleno* y del *vacío*, pues nuestro autor se encuentra ya en el límite del lenguaje. Debemos observar, sin embargo, que el *vacío* con que califica al concepto negativo se refiere al *concepto*, que no encuentra o tiene objeto correspondiente. Se trata de un vacío noético que no guarda parecido alguno con esa oquedad ontológica a cuya referencia son tan propicias las escuelas existencialistas de los más variados estilos, ni con la oquedad antropológica de la que nos habla Octavio Paz, ante cuyo vértigo el

[41] *Ibid.*, p. 308.
[42] *Ibid.*, p. 309.
[43] *Ibid.*, p. 303.

hombre tiene la experiencia de lo sagrado.[44] No es una Venus de Milo a la que le faltan los brazos, como dirá su contemporáneo de cátedra, Eduardo Nicol, en *Los principios de la ciencia.*[45] Al contrario, precisamente el carácter afirmativo o positivo de toda realidad es lo que le plantea el problema del origen de la negación, cuyo desenlace debemos aún posponer.

¿Habremos de reprocharle a Gaos quizá por los términos, tal vez excesivos, según los cuales hay relaciones que cooperan a la *constitución* de los existentes, mientras hay negaciones que los *desconstituyen*? ¿Tienen las negaciones humanas un oculto poder hegeliano de desconstitución? ¿No sería ello otorgarles aquel valor ontológico que, según acabamos de decir, Gaos les ha querido sustraer? Nos parece que, también aquí, la indudable herencia kantiana de Gaos, manifestada en muchos de los veneros de sus obras,[46] nos permite juzgar que el término *constituir* tiene igualmente un sentido noético y de ninguna manera ontológico, bien que en Kant la frontera entre lo uno y lo otro no haya quedado a la postre claramente definida.[47]

De cualquier manera, hemos de conceder que Gaos *carece de palabras* ante el fenómeno de la negación, aunque explicablemente no quiera seguir el consejo de Wittgenstein que le recomendaría callarse.

No debe sorprendernos que, dado el concepto de '*no*', éste carezca de objeto. Sería lo más equivalente a un pleonasmo. En cambio, sí debe sorprendernos que se dé el concepto de '*no*', "este insólito, extraño, casi siniestro, concepto sin objeto: ¿qué pasa con él?"[48]

4. *La fenomenología de la nada*

"La 'nada' es el concepto negativo de todos los sentidos de lo existente, peculiarmente sustantivado",[49] que merece para Gaos un lugar aparte, objeto de su propio análisis fenomenológico. "La negación de la existen-

[44] *Cfr.* O. Paz, *El arco y la lira*, p. 144.

[45] *Cfr.* E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 361.

[46] *Cfr. Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, lección XXXVIII, "Las antinomias", pp. 475–483.

[47] La función de constituir los objetos como propia del pensarlos, se conserva también en Husserl, quien da por sentado que la conciencia posee la propiedad de ir hacia lo dado y constituirlo (*Cfr.* L. Elders, *Jean-Paul Sartre, El ser y la nada*, p. 42).

[48] J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p 303.

[49] *Ibid.*, p. 298.

cia de todo lo existente es un caso tan singular y superlativo como para merecer 'la nada' también singular, si no superlativa, consideración".[50]

Pero nosotros juzgamos que en nuestro autor la fenomenología de la nada resulta ser, en realidad, una continuación no especialmente relevante, o en el mejor caso complementaria, de la fenomenología del '*no*', y que este carácter suyo de mera prolongación de lo estudiado en el análisis del '*no*' es uno de los puntos más originales y profundos del pensador, discípulo de Ortega, y durante muchos años seguidor de Heidegger.

Igual que '*no*', '*nada*' puede connotar o modalizar a todas las partes de la oración: sustantivo ('nada hombre'), calificativo ('nada blanco'), pronombre ('nada mío'), verbo copulativo ('ahí es nada'; 'no es nada'), verbo existencial ('no existe nada'), propiamente verbial ('no amarillea nada'), preposición ('se quedó sin nada', 'se hace con nada'), adverbio ('nada más', 'nada menos', 'nada lejos', 'nada temprano'), etcétera.[51]

Del inventario anterior, expuesto aquí de manera sucinta, extrae Gaos conclusiones de particular interés para el estudio (reiterado estudio, en nuestro siglo) de la nada:[52]

a) Unas veces, la expresión 'nada' es determinante de otro concepto: nada hombre, nada blanco, no brilla nada...

b) Pero otras veces, al revés, es 'nada' quien sufre la determinación: no es nada; no existe nada; no quiero nada; nada vale nada; no pasó nada...

En ambos casos parece que el lenguaje nos inclina a pensar que la nada es algo (determinante o determinado). A esta doble consideración de la nada —determinada unas veces, determinante otras— añade Gaos otros dos sentidos de los que puede ser objeto:

c) Hay un sentido ontológico de la nada (no hay nada, no pasó nada). Tal sentido queda confirmado por expresiones de este tipo: aniquilar, aniquilado, aniquilador, aniquilación, "de inequívoco sentido ontológico".[53]

d) Pero también hay un sentido axiológico ('no vale nada'). A este sentido pertenecen "más castizamente" las expresiones como anonadar, anonadado, anonadamiento...[54]

[50] *Ibid.*
[51] *Cfr. ibid.*
[52] *Cfr. ibid.*, p. 299.
[53] *Ibid.*
[54] *Cfr. ibid.*, p. 299.

Una persona anonadada no es precisamente alguien aniquilado, sino "abatido en grado sumo, como si para ella ya no existiera nada, porque para ella todo ha perdido su valor. Es por ello que no puede decirse propiamente que esté anonadada una *cosa*",[55] y sí en cambio, y frecuentemente, una persona.

Es oportuno dejar señalado aquí que si se estudia con detenimiento a los filósofos existencialistas de mayor relieve, encontraremos en todos una injustificable mistificación entre el sentido ontológico de la nada y su sentido axiológico, lo cual constituye una fuente abundante de no pocos equívocos.

Pero lo que resulta para nosotros verdaderamente decisivo es el resultado final que se decanta de esta *fenomenología de la nada*. En las construcciones en que 'nada' es *determinante* se quiere decir que lo determinado *no es en absoluto* él mismo. En las construcciones en que 'nada' es determinada, lo que se desea señalar es que "no hay ningún existente, en absoluto, o que no hay ningún existente que tenga cierto modo activo, cualitativo...".[56] Es decir, en pocas y sencillas palabras, 'nada' es un sinónimo gramatical de 'no', cuya diversidad no resulta relevante y cuya construcción sintáctica se hace, en cambio, más estorbosa, como ocurre en castellano, en que nos vemos habituados a usar el hipérbaton (*no* es nada, *no* hay nada, *no* quiero nada), que no es el caso de una doble negación sino la expresión duplicada de una negación simple.

Lo peculiar de 'nada' es la negación de la existencia de todos los existentes (o de alguno o algunos de ellos),[57] pero no es más que, y solamente, *una negación*; se trata de una negación que, si bien es gramaticalmente farragosa como adjetivo, *puede en cambio sustantivarse con gran facilidad*, facilidad en la que se centra a la par su peligro.

En efecto, la nada puede gramaticalmente sustantivar el concepto 'no', mas sin por ello denotar en posición directa un objeto, ni determinado ni indeterminado. La nada, igual que el concepto 'no', sólo puede denotarse a sí misma como objeto, pero en posición refleja, esto es, no siendo otra cosa que lo que Gaos denomina, en *Del hombre, objeto ideal*, sin más entidad que su carácter ideal, sin posibilidad de realidad alguna.[58]

[55] *Ibid.*, p. 300.
[56] *Ibid.*
[57] *Cfr. ibid.*
[58] *Cfr. ibid.*, pp. 375 y ss.

El olvido o la trasgresión de que no basta ser objeto, sino que hay que serlo en posición directa para poder tener valor de realidad, es otra de las fuentes de confusión del existencialismo respecto del concepto de la nada.

A partir de esta conclusión —la 'nada' y el 'no' no tienen una diferencia relevante y ambas carecen de objeto denotado— Gaos podría haber puesto de relieve su postura ante quienes exaltan el sentido existencial de la nada en un rango equiparable al del propio ser, siendo así que la nada no es más que una negación verbal humana o un concepto reflejamente denotado; podría al menos haber usado la ironía, como lo hace Antonio Machado refiriéndose a "cuando el Dios omnipotente hizo la nada..."

Pero no posee talante combativo. Se limita parcamente a decir que el concepto '*no*' sería una crítica al nominalismo,[59] por cuanto que es una expresión, un *nombre sin objeto.*

Y se reduce también con sobriedad a señalar lo que le interesa desde su peculiar perspectiva filosófica, indicándolo, además, en construcción condicional: "*si los conceptos sin objeto propio o no denotantes no pudieran tener su razón de ser en los objetos*, sino únicamente en los sujetos, sería '*subjetiva*', en este sentido, la razón de ser, en todo caso, de 'no' ".[60]

No habla Gaos de la causa del 'no' sino de su *razón de ser.* Esta razón de ser —la que sea— es subjetiva, dado que no puede provenir de algo objetivo, careciendo, como carece, de objeto. Esta conclusión reafirma la situación peculiar de las proposiciones negativas, a caballo entre las expresiones que más bien designan objetos (enunciativas) y las que más bien significan estados personales (admirativas, imperativas, dubitativas): "las negaciones [...] tendrían una notificación absolutamente *sui generis*, en cuanto carente de designación u objeto propio".[61] Pero no sólo ello, porque las negaciones "significan directa o indirectamente un peculiar y potente complejo emocional y mocional".[62]

No pretendemos afirmar que para Gaos la negación que se implica en la nada es a fin de cuentas un hecho psicológico, subjetivo, en el sentido de sentimental y caprichoso. Su intersubjetividad nos empujará hacia una etiología de más alto valor antropológico. Pero, sea como sea, no cae —según parece haber caído el existencialismo en torno suyo— en la trampa de considerar la objetividad como realidad, víctima de la

[59] *Cfr.* J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 387.
[60] *Ibid.*, p. 310.
[61] J. Gaos, *El significado del Lambda, Obras completas*, t. II, p. 459
[62] *Ibid.*

paradoja por la que, como lo dice certeramente Millán Puelles, y antes enfáticamente afirmado por el propio Gaos, *"la objetualidad no implica el ser del objeto, sino del sujeto"*.[63] De la mano de Gaos, si no de su palabra, podemos decir que es lícito, a su modo, el *cogito, ergo sum*, pero no el *cogitatum, ergo est*. La nada no es, aunque haya sido pensada (y pensada, *además*, como no ser).

Por este motivo, si Gaos hubiese analizado, además del fenómeno del no y la nada, en posición refleja, el acto noético de negación (y ya veremos después por qué no lo hace), también en posición refleja, podría haber dejado aún más patente que pensar en la nada implica la afirmación del sujeto, ya que el pensamiento de la nada (la negación total) adopta esta forma: 'yo pienso en la nada', y, en su virtud, la nada total ontológica 'yo pienso que no hay nada' es contradictoria, pues se está afirmando en ella la existencia del yo que la piensa.

5. *La inobjetualidad de la nada*

La conclusión que se desprende de los análisis fenomenológicos del 'no' relativo, y de la 'nada', que es su natural prosecución, sitúan a nuestro autor en una circunstancia no ya original sino hirsuta dentro de la corriente vitalista y existencialista contemporánea, en la que él mismo se encontraba. Por un lado, se coloca a contrapelo del *vitalismo* porque para Henri Bergson, a diferencia de Gaos, no sólo le niega a la *nada* la posibilidad de un contenido sino la posibilidad misma de ser idea. Bergson considera a la nada como una supuesta *situación previa* de las cosas, digámoslo así, antes de la presunta creación de ellas. Tal problema de la nada es un seudoproblema, según Bergson, ya que no podemos hablar del *antes* de las cosas. Consecuentemente, la idea de la nada, inviscerada en ese problema de la creación, es una seudoidea.[64] Pero, en sentido inverso, el problema de la creación es, ni más ni menos, la suposición de que la nada se ha dado antes que el ser. Si la nada es impensable, si es una seudoidea, el problema de la creación no tiene a su vez por qué ser planteado. "La palabra 'nada' no tiene significación alguna."[65]

Dejemos aparte que el problema de la creación no es, en realidad, el problema de la nada, sino más bien el problema de lo *lleno*, pues aunque no tuviéramos ninguna idea de la nada subsistiría aún el problema

[63] A. Millán Puelles, *Teoría del objeto puro*, pp. 543 y ss.

[64] *Cfr.* H. Bergson, *L'évolution créatrice*, pp. 298–323.

[65] *Cfr.* H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 108.

angustioso de la metafísica que se pregunta por el origen del ser[66]. Y lo marginamos, porque bien se ve que Bergson no ha partido del fenómeno verbal de la negación, ni del de la identidad de ésta con la nada. Si lo hubiera hecho así, no podría afirmar que el 'no' no tiene ningún sentido, ya que, en tal caso, quien carecería de sentido sería nuestro propio lenguaje (y el suyo también).

Pero igualmente Gaos se halla a contrapelo de la postura *existencialista* sobre la nada. Su posición no es menos incómoda, ya que da contestación a la pregunta propiamente existencialista de Martín Heidegger: "Pero ¿hay nada sólo porque hay *no*, es decir, la negación? ¿O más bien hay negación y *no*, sólo porque hay nada? Esto no está aún decidido".[67] Y da la respuesta o decide la cuestión en un sentido contrario al del filósofo alemán, de cuya cárcel, según declaración suya, parece haberse liberado.

Para Heidegger, no resulta fácilmente explicable la negación que hace el hombre a fin de concebir la nada: "¿Cómo podemos nosotros, seres finitos, pensar todo lo existente para hacerlo víctima de la nada?"[68] Este concepto de la nada, que hace al *ser* víctima suya, no es lo que Heidegger llama *nada vulgar* —la cual, por cierto, coincidiría con el concepto que Gaos tiene de la nada—. La *nada vulgar* se definiría así: "*la nada es la negación pura y simple de todo lo existente*".[69]

Y es que para Heidegger la nada no se descubre en el fenómeno —ciertamente vulgar— de la expresión verbal sino en un fenómeno peculiar y supuestamente profundo: "la nada se descubre en la angustia".[70] Las siguientes preguntas que a partir de aquí se hace Heidegger se encararían eventualmente con la respuesta de Gaos: "¿Cómo puede la negación, este *no* [aportar la revelación de la nada] cuando ya, para negar, debe presuponer un *negable*? ¿No tiene el pensamiento que mirar al *no*?"[71] Para terminar resolviendo el problema no ya a favor del sujeto que niega sino de la nada que nadifica: "El *no* no nace con la negación, sino que la negación se funda sobre el *no* generado por el nadificar de la nada".[72] "*La nada es el origen de la negación, no viceversa.*"[73]

[66] Sobre la creación como problema de *lo lleno* en lugar de *la nada*, *cfr.* Diamantino Martins, *Bergson: la intuición como método de la metafísica.*

[67] M. Heidegger, *¿Qué es la metafísica?*, p. 13.

[68] *Cfr. ibid.*, p. 15.

[69] *Ibid.*, p. 14.

[70] *Ibid.*, p. 20.

[71] *Ibid.*, p. 25.

[72] *Ibid.*

[73] *Ibid.*, p. 26.

Se ve que Heidegger está muy lejos de pensar que la negación exprese la potencia del espíritu, como pensaba Hegel. Pero también se observa que presta muy poco valor a la negación humana, la cual resulta, finalmente, vulgar. La *nada vulgar* coincidiría con el concepto que Gaos tiene de la nada.[74]

Se ve, en fin, que aquí Heidegger está pensando que el *no* de nuestro lenguaje *denota* un objeto: la nada. Pero no se percata de que la nada, como objeto del *no*, no se encuentra denotada en posición directa. Es el mismo 'no' sustantivado en posición refleja, dando la impresión, perdónesenos, de ser algo, a pesar del cuidado de Heidegger para no caer en el despropósito de hacer que la nada sea precisamente algo.[75]

Por lo que se refiere a Jean Paul Sartre, el existencialista que de modo más amplio se ha dedicado al tema, la oposición de Gaos, que nosotros hacemos explícita, pero no él, por su talante no combativo del que hablamos, no puede ser más clara.

En un principio, el razonamiento de Sartre parece dirigirse también en contra del "*macht des negativen*", el hegeliano poder de lo negativo, coincidiendo casi literalmente con Gaos: "niéguese el ser todo lo que se quiera: no se puede hacer que *no sea* por el hecho de que se niegue que sea esto o aquello [...]. La negación no puede alcanzar al núcleo de ser del ser, que es plenitud absoluta y entera positividad. El ser es anterior a la nada [...]. No hay no-ser sino en la superficie del ser."[76] "Dada su plena positividad, el ser no puede producir la nada."[77]

Pero, en realidad, la perspectiva de Sartre es, como decimos, diametralmente opuesta: "la negación no depende sólo del sujeto cognoscente: existe también objetivamente en el ser-en-sí".[78] "Lo que el ser será se recortará necesariamente sobre el fondo de lo que el ser no es."[79] "El no-ser es increado; es una presencia perpetua en nosotros y fuera de nosotros. El no-ser *infesta* el ser."[80] "Podemos comprobar que la negación se halla

[74] *Cfr. ibid.*, p. 14: "La nada es la negación pura y simple de todo lo existente."

[75] Debe reconocerse que este cuidado es expreso: "la nada se descubre en la angustia, pero no como existente y menos como objeto" (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 20). "La nada no es un objeto, ni en general un existente, no se presenta por sí, al lado del existente, en el cual sin embargo, inhiere" (*ibid.*, p. 24). Pero lo que expresamente se niega, implícitamente se sustantiva, al afirmar que la nada produce determinados efectos: la nadificación, la negación humana, la inherencia misma en el existente, etcétera.

[76] J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, pp. 51–56.

[77] *Ibid.*, p. 44.

[78] *Ibid.*

[79] *Ibid.*, pp. 41–44.

[80] *Ibid.*, pp. 44–51.

presente en la realidad... (La nada) está dispersa por el ser, sostenida por el ser."[81] Hasta alcanzar una objetividad ajena ya al sujeto que niega: "la nada sólo puede darse en el seno mismo del ser, como un gusano".[82]

Las teorías del no-ser en Sartre, tal como las expone en *El ser y la nada*, recuerdan a Plotino. Si el mal existe, no nos queda otra posibilidad que situarlo en el ámbito del No-Ser; hacer que tenga su sede en algo relacionado con el No-Ser o que, en cierto modo, se comunique con el No-Ser[83].

En cambio, la actitud adoptada por Gaos ante el carácter radicalmente subjetivo de la negación, dado que no hay objeto real al que la negación corresponda, resulta coincidente con el punto de vista más tradicional de la metafísica.

Tomás de Aquino, antes del planteamiento moderno del problema, se muestra partidario de la inobjetualidad de la nada, precisándola en estos términos: la nada puede pensarse como un ente de razón (*secunda intentio*), pero realmente ni es de suyo nada, "ni pone ni determina nada en la realidad".[84] Traducido a los términos de nuestro filósofo, la nada es inobjetual porque carece de objeto determinado en la realidad, y porque no introduce nada en ella. Los comentadores tomistas se encuentran en esto concordes; por ejemplo, Cayetano en su *In de ente et essentia* dice que ser ciego no es ser nada, y que la nave no tenga timonel no es ser algo.

¿Cómo se conoce, pues, el no-ser y la nada, si no son nada, ni ponen nada en la realidad? Es aquí donde la coincidencia con Gaos se torna prácticamente en identidad, porque la nada puede pensarse gracias a que el sujeto pensante le otorga la objetividad que le falta: "el no ser no cuenta en sí mismo con algo por lo que sea susceptible de conocerse, sino que *se conoce en la medida en que el entendimiento lo hace cognoscible*".[85]

[81] *Ibid.*, pp. 57–62.

[82] *Ibid.*

[83] *Cfr.* Plotino, *Enéadas*, I, 8, 3.

[84] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 17, a. 4, c: *"Neque ponit aliquid neque determinat sibi aliquod subiectum."* Para Aquino se dan así tres niveles en el *no-ser*: El más profundo —en el que hay coincidencia con Gaos— es el de *la negación*, que, como dijimos, ni pone, ni determina; *la privación*, que no pone tampoco nada, pero determina al sujeto al que le corresponde la privación, como cuando se dice que este hombre es ciego, siendo así que por naturaleza le compete gozar de la vista; y el *contrario* (por ejemplo, lo negro como contrario de lo blanco), que añade o pone algo y además determina al sujeto: cuando decimos de él que es negro, estamos afirmando una especie determinada de color. No podemos explicitar aquí que estos niveles de no ser se encuentran implicados en la fenomenología del 'no' hecha por Gaos (*cfr.* además Aristóteles, *op. cit.*, IV, III, 1004a 5).

[85] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 3 ad 2.

Es el entendimiento el que le presta al noser, digámoslo así, la objetividad que de suyo carece: "el entendimiento no puede entender el no-ser sino fingiendo él mismo ser de alguna manera".[86] Y en ello también concurren los comentadores de Tomás de Aquino: "se llama [...] ente de razón [...] al que se concibe al modo del ente no siendo en sí ente"[87]. Gaos diría que este fingimiento del ente, este concebir al no ente al modo del ente, no siéndolo, es la operación mental que coloca a los conceptos en posición refleja, sustantivándolos como si fueran objetos, cuando en la realidad no lo son.

Sólo de esta manera es posible aceptar la propuesta de Gaos: por un lado, admitir que el no-ser es nada o, más rigurosamente, que la nada es sinónimo del no-ser,[88] y, por el otro, que el no-ser sí puede ser concebido por nosotros.[89]

Queda manifiesto que la sustantivación de la nada es una operación sólo mental: la realidad no cambia. De lo contrario, esas dos minúsculas letras ('no'), supuesto que pueden connotarlo todo trascendentalmente con su negación, harían posible "la aniquilación de los existentes designados por las expresiones afirmativas, y aniquilación sin duda física, pues puros fenómenos físicos no podrían operar otra",[90] al punto que "no se comprende cómo lo ignoraría la física para utilizarla en lugar de la energía nuclear. Pero es claro que si lo ignora es porque la aniquilación operada por 'no' es tan sólo *in mente*; tan sólo *in mente* aniquila 'no' los existentes designados por las expresiones afirmativas",[91] y connotados por el 'no'.

Hay otro punto más importante en el que la posición de Gaos y la filosofía aristotélica guardan una estrecha consonancia, aunque se muevan en parámetros básicos muy diversos. Jacques Maritain y José Gaos coinciden en su toma de postura ante Bergson, explícitamente el primero e implícitamente el segundo.

Cuando Bergson afirma en *La pensée et le mouvant* que la palabra *nada* no tiene significación ninguna, se presenta la cuestión acerca de la causa por la cual, sin embargo, siendo una seudoidea, es pensada por el ser humano. Si la empleamos, se contesta Bergson, es sólo por la necesidad social del lenguaje. Cuando decimos que no hay nada, damos

[86] Tomás de Aquino, *De Natura Generis*, cap. I, n. 475.
[87] Juan de Santo Tomás, *Compendio de Lógica*, II, q. 2, a.1.
[88] *Cfr.* J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 385.
[89] En lo que coincide, a su vez, con J. Balmes, *Filosofía fundamental*, t. II, pp. 72–73.
[90] J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 350.
[91] *Ibid.*

a entender que aquello que hay no nos interesa: "la irrealidad de una cosa consiste en su expulsión por otra".[92] La nada indica, por así decirlo, la desaparición de una cosa. Pero una cosa no desaparece sino porque otra la sustituye: supresión (y, por tanto, nada) significa lo mismo que sustitución, real o imaginaria.[93] La idea de la nada se origina, pues, por un proceso psicológico y afectivo, porque no encontramos aquello que buscamos: en su lugar hemos encontrado otra cosa, y como seguimos atendiendo a la realidad desplazada decimos de ella que "no es".[94]

A este planteamiento Maritain concede que generalmente hay un juicio que puede desplazar a aquél en el que hacemos una negación. Pero hay veces que este juicio no existe: si yo digo que "este hombre no tiene hijos", no puedo significar ni determinada ni indeterminadamente que tal hombre tiene otra cosa distinta de sus hijos.[95]

¿Cuál es entonces el contenido de la idea del no-ser y de la nada, si no admitimos ni que tenga como contenido un objeto en posición directa ni que tenga como contenido el objeto que ha desplazado a aquél del que decimos ahora que no es o que es nada? Es a esta pregunta crucial a la que responde Maritain en coincidencia con José Gaos: la idea negativa, la negación, "es el signo que afecta al contenido de la idea positiva; no es el contenido mismo: lo que le es propio es el signo negativo y no el contenido, que es propio de la idea positiva".[96]

A su modo, en esta manera de decir vemos cómo 'no' es el signo que afecta —connota— al objeto de la idea afirmativa, a la que afecta,

[92] H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 306.

[93] *Cfr.* H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 108.

[94] Este análisis coincide en apariencia con el que veremos seguidamente realizado por Gaos —que emplea también los conceptos de desaparición y desplazamiento— y también con los que realiza Sartre, pero se advertirá que la postura de Gaos sigue distinguiéndose claramente de la de ambos pensadores franceses.

[95] *Cfr.* J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, p. 38.

[96] J. Maritain, *op. cit.*, p. 43. Que las ideas negativas tienen su contenido en las ideas positivas, tal como Gaos lo señala, es un lugar establecido en la escolástica más tradicional: la privación del ente se funda en el ente (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 2, *ad* 1. "Siempre en el mundo real la negación se funda sobre alguna afirmación, que es como su causa"; *Summa Theologiae*, I–II, q. 72, a. 6. "Naturalmente la afirmación es anterior a la negación..."; *Summa Theologiae*, II–II, q. 122, a. 2, *ad* 1). Este fundamento lo es en el orden de la causa formal (el contenido de la noción positiva especifica o determina a la negación). Esto inclina a Gaos a pensar que también los conceptos contradictorios (un cuadrado redondo) son concebibles, porque cada uno es específicamente distinto de los demás conceptos contradictorios (J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 356). Pero esta justificación en el orden de la causa formal no resuelve aún el problema de la etiología de la negación en el orden de la causa eficiente.

connota o modula de 'no', pero no puede denotar un contenido propio, un objeto que le corresponda, ya que lo suyo es sólo connotar negativamente los conceptos que denotan objetos y los objetos denotados por ellos.

6. *Importancia metafísica del prefijo 'in-'*

A pesar del cuidado puesto en una fenomenología exhaustivamente inventariada, Gaos —advertida o inadvertidamente— omite el análisis y la comparación de dos modos negativos que resultan claves en el manejo de la negación. Se trata del modo diverso de negar que se encuentra implicado en estas dos negaciones: 'A no es B' y 'A es no B'. Bajo ningún aspecto se trata de juicios idénticos, en especial si se les considera, más que copulativos, también existenciales. En este caso la segunda proposición negativa (A es no B) incluye una afirmación muy seria para el sujeto A: que existe, aun no siendo B. En cambio, en la primera proposición (A no es B) no decimos expresamente que A es o existe, sino que nos limitamos a la somera negación de lo que no es, y, en todo caso, a su mera posición mental.

Esta distinción es importante para la metafísica, ya que de los entes χοριστόν o separados de la materia, lo que puede decirse resbala más bien por la vertiente del 'A es no B'.[97] Metafísicamente podría probarse la existencia de tales entes, aunque no resultaran conceptualmente definibles: podemos conocerlos sólo diciendo lo que sabemos que no son, es decir, diciendo que sabemos que son, pero *no qué son*, sino *qué no son*, como advierte Aquino en su breve párrafo introductorio al conocimiento de Dios.[98]

Podrían hacerse muchas hipótesis para explicar este *olvido* de Gaos en un asunto de tanta importancia. No encontramos en sus escritos una justificación expresa. Puede suponerse que Gaos considerara que aquellos objetos de los que no pudiera decirse qué son, sino sólo qué no son, no resultan susceptibles de ser tratados fenomenológicamente (y eso habría

[97] En *El significado de Lambda*, Gaos considera lo *separable* o lo *separado* como una de las siete ideas centrales o dominantes en el libro *Lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles, que es, como se sabe, un compendio de la teodicea aristotélica, y que fue en esa ocasión escogido como tema de su estudio debido a "su importancia histórico-filosófica" (J. Gaos, *El significado de Lambda*, *Obras completas*, t. II, p. 453).

[98] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, Introducción: "Habiendo conocido la existencia de algo, resta investigar cómo es ese algo. Pero como de Dios no podemos saber qué es, sino qué no es, no podemos considerar de Dios cómo es sino más bien cómo no es."

que discutirlo), lo cual explicaría su marginación por parte de quien se empeña en ser fiel observante de la fenomenología más rigurosa.

Puede también aventurarse la posibilidad, compatible con la que se acaba de suponer, que Gaos se encuentra afectado por la opinión de Immanuel Kant acerca de esos juicios negativos que llama *infinitos*, los cuales no permiten incrementar, según él, el concepto del sujeto *en lo más mínimo, y determinarlo afirmativamente.*[99] Si digo que el alma es inmortal, lo único que he logrado es eliminar del espacio infinito de los seres la pequeña parte que corresponde a los mortales, pero todavía quedan muchas otras partes por eliminar: aunque lo hiciera mediante otras negaciones, el alma quedaría aún en el espacio de los infinitos posibles.

No podemos entrar ahora en este problema, y hemos de limitarnos a decir que si afirmamos el alma como un *ser* inmortal, estamos muy lejos de considerarlo como posible si al *es* del juicio con que hemos hecho esta afirmación (*es inmortal*) le damos la carga existencial que le corresponde. Podremos no saber qué es ser inmortal, dado que los conceptos negativos no pueden denotar un objeto real —como dice Gaos—, pero sí sabemos qué es mortal y atisbamos así qué podría ser *no serlo*.

Sospechamos, sin embargo, que el pensamiento de Gaos no se identificaría plenamente con el de Kant, aunque no sabemos que se haya definido en este punto. A nuestro juicio, la razón por la que Gaos ha dejado al margen las proposiciones del tipo 'A es no B' reside en su intención de llegar a la negación fundamental, y la negación fundamental es el 'no' con independencia de la estructura lógica del juicio en el que la negación del 'no' se inserte.

Pero, además, la consideración de la importante estructura lógica 'A es no B', en la que se afirma la existencia de A, si bien no se dice *qué*

[99] Para la comprensión de lo que expondremos, resulta necesaria la transcripción completa del texto kantiano a que nos estamos refiriendo: "Si yo dijera 'el alma no es mortal' evitaría al menos un error por utilizar un juicio negativo. Pero con la proposición 'el alma es no-mortal' hago en realidad una afirmación, ya que, por su forma lógica, sitúo el alma en el campo ilimitado de los seres que no mueren. Ahora bien, teniendo en cuenta que lo mortal abarca una parte del campo total de los seres posibles y que no-mortal comprende la otra, mi proposición sólo afirma que el alma es una de las infinitas cosas que quedan una vez eliminado todo lo mortal. La infinita esfera de todo lo posible únicamente queda así limitada en la medida en que se separa de ella lo mortal y se coloca el alma en la otra parte de su extensión. Pero ésta sigue siendo infinita incluso tras la mencionada separación. Todavía se pueden eliminar de ella diversas partes sin que se ensanche por ello en lo más mínimo el concepto de alma ni sea determinado afirmativamente." (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A72/B97.)

es, fuera de *que es* y del atributo que se le niega, se encuentra implícitamente contenida en la segura identificación que hace José Gaos entre el 'no', como negación fundamental, y el prefijo *in-* que es para él del todo equivalente. El haberse empeñado en llevar a cabo una fenomenología de la expresión verbal de manera completa, tiene aquí sus favorables consecuencias.

El análisis del juicio 'A es no B' no se encuentra explícito, decimos, porque Gaos no afirma expresamente que el prefijo *in-* resulta normalmente válido para los atributos o adjetivos que harán el papel de predicados en las proposiciones en donde intervenga, e indirectamente para los sustantivos que sean sustantivación de aquéllos.

Sin embargo, esta es la condición del prefijo *in-* hallada en los ejemplos manejados por Gaos al hacer su inventario de los fenómenos de la expresión verbal.[100] El *in-*, como el *no*, como el *ninguno* y como el *nada*, recibe la denominación de *negación total*,[101] y se equipara con la nada misma, según hemos visto, cuando se aplica al existente, en la forma de *inexistente* o, incluso, de *inexistencia*,[102] que es la sustantivación del adjetivo inexistente, como la nada lo es del 'no'.

De este modo, abre Gaos la posibilidad a una metafísica de Dios, aunque tenga ese carácter que hemos llamado negativo, según el cual podríamos saber de Dios (además de que existe) los atributos que no le pertenecen. Gaos no sólo abre la puerta sino que, en algún sentido, aunque todavía tímido, como es su actitud siempre que se asoma a la metafísica, se introduce en ella en *El significado de Lambda*. Cuando se da a la tarea de explicar los seis conceptos capitales o dominantes del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, incluye los términos infinitud, infinito, inmutabilidad, indivisible e inmoble.[103]

En este sentido, se asemeja menos a Kant, quien no admite la predicación de atributos negativos porque dejan en la indeterminación al sujeto del que se predican,[104] y más a Aquino, quien no se impide a sí mismo una metafísica negativa de Dios, aunque sea consciente de que "si siempre a una afirmación sigue la negación de su opuesto, en cambio a la negación de un opuesto, no siempre sigue una afirmación positiva. En efecto, si es blanco, no es negro, pero del hecho de que no sea negro

[100] *Cfr.* J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 294, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII, p. 351.

[101] *Cfr.* J.Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 294.

[102] *Cfr. ibid.*, p. 351.

[103] *Cfr.* J. Gaos, *El significado de Lambda, Obras completas*, t. II, p. 460.

[104] *Cfr.* I. Kant, *op. cit.*, A72/B97.

no se sigue que sea blanco, *porque la negación es más extensa que la afirmación.*"[105]

En esto concuerda Aquino con Kant, para quien lo negativo nos coloca ante una "ilimitada extensión";[106] pero no por ello guarda silencio, porque sabe que las "realidades primeras y simples se notifican mediante la negación".[107] Quizá por esto mismo, para Gaos, en las proposiciones negativas puede reconocerse "la vacilación intelectual".[108]

7. *La negación práctica*

El acierto de que Gaos haya comenzado su fenomenología de la negación asumiendo como objeto la expresión verbal, y no otros de los muchos fenómenos antropológicos posibles, hace más fácil y breve el análisis de la que denomina negación práctica, a diferencia de la negación verbal que podría considerarse sólo como "negación puramente teórica"[109] y, generalmente, objetiva, en el sentido de no ser parte de ningún sujeto.[110] La negación comienza a adquirir la tonalidad de práctica cuando se refiere a un sujeto, sea ajeno o propio, como es el "negarse a sí mismo",[111] "autodenigrarse, el menospreciarse a sí mismo hasta lo patológico de los complejos de inferioridad, el autoenvilecerse".[112] Es importante en la negación práctica atender al destinatario del 'no', que no puede ser más que un sujeto que comprenda el concepto, ya que el 'no' carece de objeto.[113]

A veces, sin solución de continuidad, se llega a la tesitura de que ese objeto negado de pensamiento o de palabra resulta objeto de acción: "el negar lo que se piensa diciendo lo contrario de lo que se piensa o no diciendo(lo) [...] la elocuencia del silencio",[114] negar lo que se siente o quiere, negar el objeto de una acción material, como una limosna, o de una acción inmaterial, como una recomendación; negar el asentimiento a lo que se ha dicho, negar la aprobación a lo hecho, negar un sentimiento, negar el amor o la obediencia; blasfemar de Dios y profesar el

[105] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I–II, q.100, a.7 ad 3 *um.*

[106] I. Kant, *op. cit., a*, A72/B97.

[107] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 33, a. 4, "*prima et simplicia per negationes notificantur*".

[108] J. Gaos, *El significado de Lambda, Obras completas*, t. II, p. 460.

[109] J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 316.

[110] *Cfr. ibid.*, p. 315.

[111] *Ibid.*

[112] *Ibid.*, p. 316.

[113] *Cfr. ibid.*, p. 323.

[114] *Ibid.*, p. 316.

ateísmo[115]; la negación práctica de la práctica, rectificando lo mal hecho; negar y renegar con obstinación.[116]

Al lado de estos ejemplos de negación práctica, de la que Gaos hace un análisis mucho más extenso que el presentado aquí de manera muy resumida, no podemos evitar que aparezca el paralelismo con lo que podrían denominarse negaciones prácticas en Heidegger: "la dureza de la acción *hostil* y la aspereza del *execrar*, el dolor del *rehusar*, la inexorabilidad del *prohibir*, la anarquía del *renunciar*".[117]

En este paralelismo nos parece evidente una mayor subjetividad en las negaciones prácticas ejemplificadas por Heidegger y una mayor objetividad en las ejemplificadas por Gaos. Esta objetividad viene dada como consecuencia de la atención preferente que Gaos prestó en su momento a la negación de las expresiones verbales —que son, por definición, más objetivas e incluso intersubjetivas— como los instrumentos de comunicación que les corresponde ser. Por esto, para Heidegger, "la negación [intelectual y verbal] no tiene capacidad reveladora de la nada", pues el pensamiento tiene primero que mirar al 'no' antes de pronunciarlo.[118] Y ello sin tener en cuenta —porque nos sacaría de nuestro contexto— esa vivencia heideggeriana de "el encontrarse el ser existencial mantenido dentro de la nada fundado sobre la angustia...".[119]

No es extraño —sobre todo ahora, en contraste con la negación práctica de Gaos— que se haya dicho, con motivo del centenario del nacimiento de Heidegger, que estamos ante un *metafísico romántico* que interpreta los *estados de ánimo* en clave de experiencia metafísica, la cual, aunque pugne por expresarse en conceptos e ideas, mantiene siempre en Heidegger la penumbra de la referencia al sentimiento.

Nada de esto puede decirse de Gaos, en el trigésimo quinto aniversario de su defunción: el filósofo hispano-mexicano, en el análisis de las negaciones practicas, no tiene que hacer un esfuerzo para expresarse en conceptos e ideas porque ha partido precisamente de ellos, aunque pierda sin duda la cualidad sugestiva de un procedimiento más, diríamos, atractivo y sentimental.

[115] *Cfr. ibid.*

[116] *Cfr. ibid.*, p. 318.

[117] M. Heidegger, *¿Qué es la metafísica?*, p. 27.

[118] *Cfr. ibid.*, p. 25.

[119] *Ibid.*, p. 27. No consideramos aquí, porque nos sacaría fuera de contexto, esa vivencia heideggeriana de "el encontrarse el ser existencial mantenido dentro de la nada fundada sobre la angustia..." (*ibid.*).

8. *La negación práctica en la voluntad*

Gaos reserva un espacio peculiar para el estudio de las negaciones del querer humano. Se detiene de manera especial en el hecho de que la voluntad pudiera tener por objeto el ser o el no-ser o, al menos, la existencia o inexistencia de un existente. Este hecho recibe la denominación de "*capital*, o quizá mejor, *radical*",[120] fenómeno que se vincula con el amor y el odio, sin caer en la banalidad contemporánea según la cual amar sería algo antropológicamente positivo y odiar algo negativo, ya que se podría odiar el bien y amar el mal.[121]

De cualquier manera aparece ya aquí un primer atisbo de la solución etiológica de las negaciones: el odio, entendido como el querer la inexistencia de algo o de alguien (sea esto o éste bueno o malo), pudiera ser el motivo de la negación radical, de manera que la causa eficiente de ella no se encontraría en el entendimiento, sino en la voluntad, por donde rebrotaría de nuevo en Gaos el vitalismo que hubiera quedado subyacente en sus análisis, en apariencia vitalmente asépticos, sobre las negaciones verbales. Esto justificaría por segunda vez la aseveración de que las expresiones de la negación estarían en un terreno intermedio entre las proposiciones enunciativas, más designantes de los objetos, y las proposiciones admirativas, interrogativas e imperativas, más significantes de la interioridad del sujeto. Las proposiciones negativas, no teniendo objeto propio, requieren una causa subjetiva, que se vislumbra ya como posible en el odio y las emociones o mociones que le acompañan o se le asemejan.[122]

La voluntad, pues, en su versión operativa fundamental —más la de *querer* que la de *amar*— toma carta de naturaleza en el territorio de la negación.

Que el acto voluntario pudiera ser el origen y la causa de la negación es algo que ya fue advertido por Roland Gosselin, el más ilustre representante, a nuestro juicio, de la neoescolástica contemporánea, precisamente en el resurgimiento del existencialismo. Para Gosselin, igual también quizá que para Gaos, la negación del ser es anterior a la idea del noser. La noción del no-ser supone el acto de negar, acto gracias al cual

[120] J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 320.

[121] *Cfr. ibid.*

[122] Esta idea —la importancia del odio en la antropología de José Gaos— es tratada por él en las últimas lecciones de *Del hombre*, pero no podemos detenernos ahora en ella, pues guarda un nexo directo con otros asuntos diversos de la negación.

el espíritu tiene el poder de concebirlo con un valor objetivo (no real, sino objetivo).[123]

Pero, a diferencia de Maritain,[124] y en consonancia con Gaos, la mera idea positiva que es negada en el acto de negación, no explica por sí sola la negación misma. Explica sólo lo connotado, lo modulado por el 'no', pero queda en el vacío la causa por la cual el entendimiento niega lo que concibió (máxime si lo concibió, como veremos en el caso de Gaos, para negarlo). "Para comprender inmediatamente la negación —dice Gosselin— no debe hacerse intervenir antes de ella más que el ser mismo y su afirmación."[125] En efecto, en el orden de la causa formal o especificativa, la negación no tiene más contenido (más *connotación* dirá Gaos) que la idea positiva; pero carece de contenido propio (no posee objeto que pueda *denotar*). Esto es lo que le hace a Gosselin, igual que a Gaos, preguntarse por la causa eficiente (o, si se quiere, el *motivo* que posee el entendimiento para negar lo que piensa primero como afirmativo). El punto preciso y exacto de la cuestión es éste: ¿qué relación tiene el acto de la negación del ser con el acto de su afirmación? ¿Por qué el entendimiento niega lo que afirmó? Lo que Roland Gosselin insinúa con timidez ("quizá el acto de negar el ser [...] corresponde al orden afectivo y voluntario más que al orden intelectual"),[126] Gaos lo afirma con seguridad y enfáticamente, al punto de admitir la posibilidad de que los conceptos de *ser* o *no ser*, de *existencia* o *inexistencia* "sean oriundos de la voluntad misma", siendo como es "la moción de la subjetividad que da a toda ésta su característica mocionalidad".[127]

Pero el acto de negar con la voluntad se nos complica porque se desdobla en dos posibilidades diversas: *no querer algo* y *querer que algo no sea como es*, o, dicho de otra manera, *no querer que algo exista* o *querer que algo no exista*.[128]

[123] *Cfr.* R. Gosselin, "Essai d'une étude critique de la connaissance", en *Bibliothèque Thomiste* XVII, p. 85.

[124] *Cfr.* J. Maritain, *De Bergson a Tomás de Aquino*, p. 28: "el contenido de la nada es el ser afectado por el signo de la negación, es el no-ser. Basta la actividad propia de la inteligencia para formar tal idea"; *La philosophie bergsonienne*, p. 38: "un juicio negativo [...] no supone más que él mismo y la actividad del espíritu". No tiene lugar el buscar en la negación algún elemento extraintelectual (*ibid.*, p. 46).

[125] R. Gosselin, "Essai d'une étude critique de la connaissance", p. 85.

[126] *Ibid.*

[127] J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, p. 321. Gaos distingue entre *moción* que es el acto propio de la voluntad, y *emoción*, que es el acto propio de los sentimientos, afectos, pasiones, etcétera.

[128] *Cfr. ibid.*, p. 320.

Parece que el *no querer que* es una forma negativa de menor calado que el *querer que no,* ya que la primera puede entenderse como falta o vacío de toda volición; pero bien entendido, igualmente que el *querer que no,* el *no querer que* puede adquirir el carácter de "una verdadera *nolición* muy determinante relativa a un objeto".[129] No parece que el *no querer que* pueda considerarse causa de la negación en el caso de la *ausencia de volición*, pues la falta del acto propio no podría ser, de suyo, por sí y absolutamente, causa de nada. Sólo podría ser causa de la negación la volición (*querer que no*) y la *nolición* (*no querer que*), como acto *volitivo* de la voluntad, y no como ausencia de su ejercicio (ya que la ausencia de ejercicio de la volición no sería causa de nada).

Pero lo importante de este análisis de la negación práctica, relativa al acto de la voluntad, es que la volición y nolición negativas no sólo son causa, evidentemente, de la negación práctica de la propia voluntad, sino que pueden serlo también de la negación intelectual. Éste es el dato nuevo (aunque ya antes hubiera sido vislumbrado tímidamente por el tomismo contemporáneo) que Gaos aporta a la fenomenología de la negación práctica.

En efecto, el análisis del dato de la negación verbal (y su secuela práctica), al ser completo, influye de manera panorámica en "las situaciones constituidas por la negación: por los sujetos *que* dicen 'no' o niegan, aquellos *a que* dicen 'no' o a que niegan, los objetos *de que* lo dicen o lo niegan, las emociones y mociones *con que* y *por que* lo dicen o niegan los primeros sujetos y lo comprenden y reaccionan los segundos".[130]

Quedaría en suspenso "¿cuál sería [...] la situación más negativa posible?: ¿aquella en que un sujeto se niegue a sí mismo en su integridad y por ende en toda forma, a Dios? [...] ¿aquella en que un sujeto quiera la nada absoluta, por odio a todo, radicalmente, quizá a sí mismo?..."[131]

Tal vez, sin embargo, el querer y no querer no sean las causas únicas de la negación. Podrían serlo también la *presencia* y *ausencia* del objeto, lo cual nos introduce en la fenomenología del *no existencial* como la que antes se realizó del *no relativo*.

[129] *Ibid.*
[130] *Ibid.*, p. 324.
[131] *Ibid.*

9. *Asimetría entre la negación volitiva y la negación verbal*

Antes de emprender la prometida tarea de la fenomenología del no existencial, hemos de manifestar una cuestión de interés que José Gaos puso al margen, y nosotros no podemos hacerlo.

Cuando en el fenómeno del 'no' se advierte al mismo tiempo tanto al 'no' —resultado o causa del negar, igual da— como al acto noético del negar mismo, aparece la necesidad de un análisis semejante al que Gaos acaba de hacernos en el fenómeno de la volición. Ha indagado la diferencia —y comunidad— en el acto volitivo *del querer que no* y en el acto volitivo del *no querer que*, o simplemente *no querer*. Es obvio que no ha hecho lo mismo en el caso del conocimiento.

En el terreno noético —como se hizo en el volitivo— tendría que haberse realizado a la par la misma distinción: en la negación puede diferenciarse entre *el considerar que no* y el *no considerar que*, o *no considerar*. Siguiendo el paralelismo, de manera parecida a como se dijo que el *no querer* podría no ser una mera falta de volición sino una expresa y consciente *nolición*, cabría la posibilidad de que el *no considerar* no fuera sólo una mera inadvertencia o ignorancia del conocimiento.

Así como el no querer no es mera ausencia del acto de querer, sino que se puede quèrer no querer, también en el orden del entendimiento se puede considerar no considerar, en cuyo caso el no considerar se nos constituye como un acto de conocimiento negativo respecto del objeto que no se considera. Resulta patente que este expreso *no considerar* la existencia o presencia de un objeto, es distinto del *considerar que* el objeto no está presente o no existe. Son dos actos noéticos de diversa naturaleza, aunque los dos negativos, y ambos deberían incluirse en el estudio o al menos en el inventario fenomenológico de la negación estudiada.

A tal punto se trata de dos conocimientos de naturaleza diferente, que los dos dan lugar a o se conforman con dos ciencias, o dos tipos de ciencias de diferente naturaleza.

Si bien se mira, el *no considerar*, o, también y más propiamente, el *considerar sin*, es una forma mental apropiada para las ciencias conceptuales (de conceptos más que de realidades) del tipo de la matemática. La geometría euclidiana, por ejemplo, puede *no considerar* el color del triángulo o *considerar* el triángulo *sin* color alguno (Gaos dice gráficamente que las geometrías no dividen sus capítulos por el color de las figuras geométricas que estudian), aunque no exista ningún triángulo real —no conceptual— incoloro. En cambio, la morfología mental del *considerar que no* es propio de las ciencias judicativas o de realidades (no

de conceptos, o de realidades más que de conceptos), a las que les estará prohibido considerar que los triángulos no tienen color, porque incurrirían en falsedad, ya que la realidad no nos presenta triángulos incoloros. Estas ciencias judicativas o de realidades son, de entre las teoréticas, la física y la metafísica. Aunque en alguna fase de sus elaboraciones mentales puedan *considerar* a sus objetos *sin* determinada cualidad, lo que a ellas nativamente les corresponde es concluir su conocimiento *considerando que* sus objetos tienen en el mundo real la cualidad en cuestión, o no la tienen.

Esto resulta de cierta trascendencia porque en el caso de los conocimientos negativos, las matemáticas se encuentran del lado de la morfología del *considerar sin*, mientras que la metafísica negativa de Dios se halla en la vertiente del *considerar que* [Dios] *no* tiene determinadas cualidades que conceptualmente pudieran atribuírsele.

Tomás de Aquino hace ver con claridad que determinadas ciencias pueden *considerar* sus objetos *sin* determinadas cualidades a las que se encuentran unidos indefectiblemente en el mundo real (*verbigracia*, considerar la línea sin materia sensible alguna), siempre y cuando se autorrestrinjan al conocimiento conceptual y no judicativo, en tanto que si se transfieren del ámbito del concepto al de la judicación y *consideran que* (la línea) *no* tiene (en el mundo real) materia sensible, incurrirían en falsedad.[132]

No hubiera resultado fácil para Gaos haber investigado estas posibilidades de la negación, por una toma de actitud suya, que podríamos denominar indefectible, y que ya observamos en otra coyuntura análoga: su preferencia por el estudio de los objetos en posición directa —*Dios no tiene movimiento, este triángulo euclidiano es incoloro*— antes que el estudio de las proposiciones en posición refleja —*considero* que Dios *no* tiene movimiento, o *considero* este triángulo euclidiano *sin* color, o *no considero* el color de ese triángulo—. Estas últimas proposiciones en posición refleja pueden traslucir aquellas morfologías mentales pero nos alejan del objeto, al que ya no accedemos de manera directa sino sólo refleja. Y la postura de Gaos es un indefectible temor *de alejarse de su objeto de estudio*, paralelo quizá al afán husserliano de *ir a las cosas mismas*.

Como quiera que sea, para sus propósitos, esta omisión no acarrea consecuencias graves, y sí reporta en cambio favorables ventajas de método para estudiar la *fenomenología del* 'no' *del objeto* con privilegio

[132] *Cfr.* Tomás de Aquino, *Expositio De Trinitate de Boetii*, q. 2, a. 3.

sobre *la fenomenología del acto de negar el objeto*, que corresponden, respecto del objeto, a la posición directa en el primer caso y a la refleja en el segundo. Por esto ha afirmado que es más fundamental el *no* con el que se niega que el mismo *negar que*. El primero se refiere al objeto que el 'no' connota (*no* es amarilla), mientras que el segundo alude al acto cognoscente (*niego* que sea amarilla).

Por tal causa, hemos pensado que los estudios de Gaos en torno a este tema reciben más propiamente el título de "filosofía del no" que "filosofía de la negación", aunque él titule estas lecciones, tanto en *De la filosofía* como en *Del hombre,* con el rubro más usual de *la negación*.

10. *Fenomenología del 'no' existencial*

Dijimos antes que el verbo *ser* juega un triple papel en nuestras proposiciones, lo cual da lugar, a su vez, a tres tipos diferentes de negación: la relativa, la existencial y la verbial.[133] El estudio de la negación relativa (vale decir, negación del *es* establecido como cópula o relación entre sujeto y predicado) fue principal para la fenomenología del no, labor llevada a cabo especialmente en las lecciones sobre la negación recogidas en *De la filosofía*.

Analicemos ahora sucintamente la negación que se deriva del ser, no ya como relación o cópula sino del ser como existencia. El estudio comienza, igualmente, por la fenomenología de la expresión verbal: "Al decir que esta mesa 'existe', ¿qué quiero decir? ¿qué entiendo decir?" "Que esta mesa *está presente aquí, ahora para nosotros*, o más exactamente, *para mí* [...] La existencia de esta mesa es, pues, su presencia aquí, ahora, para mí."[134]

Se ha de reconocer que este comienzo de la fenomenología de la negación existencial difiere en mucho respecto del inicio de la fenomenología de la negación relativa. En ésta se comenzó simplemente con la expresión *esta hoja no es amarilla*, cuyo significado o sentido no resulta discutible, asumiendo ya de principio que el *ser* (*es*) mencionado expresa una cópula de relación. Pero el significado de la expresión verbal *esta mesa existe* (o no existe) resulta en parte igual y en parte diverso respecto de *esta hoja es amarilla* (o no es amarilla).

Resulta en parte igual porque Gaos ha escogido —sospechamos que de propósito— dos objetos inocuos —esta hoja y esta mesa— con la finalidad de hacer más frío y distante el objeto mismo, no sea que despertara

[133] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 330.
[134] *Ibid.*

mociones y emociones que fueran a mezclarse en el análisis de la expresión. Precisamente porque sabe que la intervención de esas mociones y emociones es inevitable pone especial cuidado en hacerlas explícitas a fin de excluir de su intuición y razonamiento, como quería Husserl, todo lo que sea subjetivo, y adoptar una actitud *teórica*. Se evita así el hacer una fenomenología de los estados de ánimo, como Millán Puelles le ha reprochado a Heidegger, o sentirnos autorizados a transferir a la realidad exterior nuestras esperanzas y emociones, como Elders le reprocha a Sartre, quien termina identificando la esencia de las cosas con el significado que nosotros les otorgamos.[135] (Para Gaos, las esencias se designan y las emociones se significan: se trata de dos objetos noéticos diferentes, a los que corresponde la diferente *noesis* del designar y del significar.)

Pero el inicio de la fenomenología del 'no' relativo —*esta hoja no es amarilla*— resulta en parte diverso del inicio del 'no' existencial —*esta hoja no existe*—. Porque todos estamos de acuerdo en lo que significa el predicado *amarillo*, predicado que se niega en la proposición "esta hoja no es amarilla" con que dimos comienzo a la fenomenología del *no relativo*. Pero hay discordancias en el significado que podemos dar al atributo *existe*, incluido en la proposición "esta mesa no existe" con que iniciamos ahora la fenomenología del *no existencial*.

Por esto, nuestro autor se halla precisado a preguntarse: ¿qué quiero decir con que esta mesa existe?, y a responderse: 'que esta mesa está presente'. No estamos seguros de que tal respuesta sea admitida por quienes, desde tan diversas ópticas, han indagado el sentido de este concepto tan decisivo para el pensamiento del hombre.

La historia de la filosofía nos muestra que se dan dos sentidos básicos (al menos) al término *existencia*, que en cierta manera se hallan contrapuestos, y corresponden —más o menos directamente, según los casos— a aquellos dos diversos sentidos del ser (ser veritativo y ser como acto propio) que encontramos en la *Metafísica* de Aristóteles.[136] En efecto, la existencia tiene el significado, favorecido aquí por Gaos, de *algo que me está dado como presente*; pero también posee el sentido de *algo dado en sí mismo*, exterior y separado, con independencia del sujeto que lo piensa. La existencia en cuanto propiedad correspondiente a lo que se me presenta tiene la ventaja de su indubitabilidad: si está presente no puedo dudar de que existe. La existencia como propiedad correspondiente a las

[135] *Cfr.* L. Elders, *op. cit.*, pp. 87–88.

[136] *Cfr.* Aristóteles, *op. cit.*, VI, 4, 1027b.30; XI, 8, 1065a, 20–24.

realidades que son en sí mismas y no pensadas por un sujeto ofrece la ventaja de que —precisamente al contrario— si existen sin relacionarse conmigo realmente existen en sí. La primera versión apela a la seguridad del sujeto que afirma algo como existente; la segunda, a la realidad de la existencia del objeto afirmado.

Estamos, pues, ante una opción que sin duda Gaos ha tomado subyacentemente al iniciar esta fenomenología del *no existencial*. El haber escogido la alternativa de *la presencia ante el sujeto* con hegemonía sobre la *independencia del objeto* habrá obedecido a motivos que se derivan de su postura confesada y reiteradamente fenomenológica; pero Gaos no ha sido explícito en este punto, aunque los dos sentidos de existencia se consideran, como veremos, en sus lecciones sobre la negación.

La presencia del objeto ante el sujeto no sólo es fenoménica, sino que se erige precisamente como *el* fenómeno; es el fenómeno mismo. En cambio, la independencia del objeto respecto del sujeto no sólo no es fenoménica, sino que puede verse como la antítesis de todo fenómeno. Nos hallamos, en el fondo, frente a la contraposición del *para sí* del fenómeno (en relación con el sujeto) y el *en sí* de la cosa (en relación consigo misma).[137] El primer sentido de existencia puede denominarse *fenoménico,* mientras que el segundo podría recibir con justicia el nombre de *metafísico.*

El sentido fenoménico de existencia parece incorporar dentro de sí mismo su propio criterio de evidencia, ya que, si está presente, no hay duda de que existe. Por contraposición, la verdad de la existencia del *en sí*, debido a su independencia respecto del sujeto, no resulta evidente, y habrá que llegar a él a partir del fenómeno, y rastrearlo en sus huellas fenoménicas.

Pero, al mismo tiempo, adoptar monopólicamente el concepto de existencia como lo dado en el presente, puede dar pie al peligro de confundir lo que es meramente objeto —dado también como presente— con lo que es una positiva realidad independiente de su ser dado en mi conocimiento (en la que interviene ya el sentido de realidad metafísica).[138]

Sean cuales fueren las razones por las que José Gaos opta por un versión fenoménica de la existencia antes que metafísica, está claro que

[137] Nada tiene que ver este par de conceptos (*para sí* y *en sí*) con los analizados por Sartre en *El ser y la nada*, por ejemplo en las pp. 253 y ss.

[138] No es el momento ahora para explicar que Gaos sortea este peligro mediante dos categorías noéticas omnipresentes tanto en *Del hombre* como en *De la filosofía*: el concepto ideal, frente al concepto de lo real; y el percepto, frente al sólo concepto mental. (*Cfr.* J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 347.)

para llevar a cabo un análisis fenomenológico del *no existencial* carece de un camino diverso del existente como presente. (Otra cosa será que su fenomenología le lleve o no del existente como presente al existente en sí mismo, como veremos.)

Sin embargo, debe decirse que la concepción de la existencia como presencia no es en modo alguno exclusiva de la fenomenología, y menos aún de la fenomenología a la rigurosa manera de Gaos. Pues también en este punto nuestro filósofo entronca con corrientes filosóficas de raigambre escolástica.[139] Gaos no es sólo fenomenólogo.

En la primera mitad del siglo XX, un conjunto de notables pensadores neoescolásticos de Lovaina, aunque sin duda bajo un innegable influjo husserliano, llevaron a cabo estudios, muy similares a los de Gaos, acerca de la existencia como presencia. La estrecha relación entre la una y la otra no los lleva a afirmar su identidad, lo que tampoco sucede con nuestro filósofo, pero sí a percatarse de que la presencia es un criterio de seguridad de la existencia en el que habrá a la postre que desembocar. Porque "si no es suficiente pensar el ser para que exista, si lo percibimos, existe a ciencia cierta".[140]

Aparte de su indubitabilidad, la presencia de lo existente conlleva el carácter de *primariedad*: "el ser hace su epifanía ante la inteligencia desde sí mismo, mostrándose primeramente como presencia de algo".[141]

Además de indudable y primaria, la presencia del ser es ineludible y dominadora: "Hay una presencia que se impone, ineludible y dominadora, a nuestra conciencia, que llena a la vez todos nuestros sentidos [...] que nos golpea."[142]

Esta presencia indubitable, primaria, ineludible y dominadora, manifestativa de la existencia, llega a recibir el calificativo de "*identidad fundamental*, viendo que aquello que tengo yo presente es algo que existe; aquello que yo experimento sensiblemente, que actúa en mí, es".[143]

[139] *Cfr.* especialmente, Noël, *Le réalisme immediate*; y R. Gosselin, "Sur la notion de *présence* en Epistémologie", *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, p. 80.

[140] *Van Riet*, "Philosophie et Existence", *Rev. Phil. Lovaina*, 1948, p. 369.

[141] J.R. Sepich, Estudio preliminar a *El ente y la esencia* de Tomás de Aquino. (*Cfr.* J. Maritain, *Siete lecciones sobre el ser.*)

[142] Noël, "La présence inmediate des choses", *Revue Néoscolastique de Phil. Lovaina*, 1927, p. 180 (*cfr.* también pp. 145–162). Quizá el antecedente de Noël pueda encontrarse en F. Zigliara, *Essais sur les principes du traditionalisme*, p. 89, en donde se dice que para tener el conocimiento de la existencia, la presencia, sea directa o indirecta, es suficiente.

[143] J. Geiger, "Philosophies de l'essence et philosophies de l'existence", en *Congreso Internacional de Filosofía.*

Estos pensadores *sedicentes* neoescolásticos son paralelos a Gaos porque, al mismo tiempo, resaltan la índole *existencial* de la presencia de las cosas, pero sin suponer que la existencia se agota en su mero presentarse. No se trata, entonces, de un idealismo empirista, al modo de Berkeley, en donde el *esse* se conmensura con el *percipi*. El *percipi*, el ser percibido, más que el contenido medular del *esse*, o existencia, es su signo, su patentización o criterio: si se percibe es que existe.[144] Tanto para aquéllos como para Gaos podría valer la reconversión del principio idealista: el *esse* no es *percipi*, pero el *percipi* es prueba fenomenológica del *esse*. Y, concretamente en Gaos, el *esse* puede ir allende el *percipi*, pero esto ya no será fenomenológicamente dado.

11. *La estructura de la presencia*

La presencia en que consiste o en donde se patentiza la existencia encierra para Gaos varias "relaciones componentes".[145]

a) *de* lo presente

b) *en sí* mismo

c) *en* el lugar y tiempo del sujeto

d) *entre* los demás presentes integrantes del lugar

e) *para* un sujeto

a) La presencia es, evidentemente, la presencia de *lo presente*. En el caso propuesto por Gaos, *esta mesa*. Entre lo presente, la presencia y la existencia de lo presente, se da una suerte de identidad, de manera que el pensamiento de que hay una presencia no presente resulta contradictoria;[146] y como la presencia es inequívocamente manifestativa de la existencia (pero no al revés: la no presencia no es manifestativa de inexistencia), por ello es también contradictorio el juicio "esta mesa no existe",[147] pues el *esta* de la mesa nos diría que la mesa se encuentra presente, y el *no existe* de ella, que no se encuentra presente.

Sin embargo, se percata Gaos de que lo *presente* de un modo rigurosamente fenomenológico sólo es válido en el instante del presente, pero

[144] J. Gaos, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII, p. 341: "Hay también la idea de que la presencia no sería la existencia sino el criterio de ésta."

[145] *Cfr. ibid.*, pp. 331, 335–336, 341.

[146] *Cfr. ibid.*, p. 348.

[147] *Ibid.*, pp. 343–344.

no en el inmediatamente pasado ni en el inmediatamente futuro. Tiene por ello que arbitrar la distinción entre *presencia presente* (la de este instante) y *presencia representada* (la del instante inmediatamente anterior) que conserva, digámoslo así, una *inercia* de proximidad temporal; y la del instante inmediatamente posterior, que anticipa una también temporal *inminencia*.[148]

El concepto de presencia representada se otorgará después no sólo al pasado y futuro *inmediatos*, sino al pasado y futuro infinitos.

b) Lo presente tiene esta condición *en sí mismo*. No es de admirar que Gaos encuentre en la explicación de este *en sí mismo*, que corresponde a lo presente, especiales dificultades. Aparece subrepticiamente la dicotomía de la existencia como presencia y de la existencia como en sí, esto es, como acto propio de la realidad que se encuentra *fuera de sus causas y de la nada*, según dice la fórmula clásica.

En efecto, la realidad puede hallarse al mismo tiempo *en sí* y *presente*. Tal parece ser el caso de esta mesa. Sin embargo, al admitir este *en sí* de la mesa dentro de la estructura de la presencia, equivale quizá a extender un pasaporte fenomenológico a lo que pudiera tal vez ser metafísico. Gaos no duda, sin embargo, en incluirlo como ingrediente esencial de la presencia: "Esta mesa está presente en sí misma [...] Si está presente, lo está en sí misma."[149] Por tal razón, a veces nos inclinamos a pensar, sin que tengamos un texto cierto en el que apoyarnos, que el *en sí mismo* adscrito aquí por Gaos a lo presente tiene más bien el sentido de *por sí* mismo. Vale decir, la mesa estaría presente por sí misma y no por un intermediario ni por una representación suya.

Pese a tales suposiciones, es verdad que José Gaos, en este contexto, hace equivalentes el *en sí* de la mesa presente y el en sí como existencia metafísica[150].

La dificultad del *en sí* presente (si no estuviera *en sí* no estaría presente, pero el *en sí* es un *plus* que va más allá de la presencia) se resuelve a medias apelando no ya al *en sí* metafísico (que es lo que ha de resolverse) sino al *en sí* psíquico. El sujeto puede concebir la identidad de sus actividades y de su presencia ante sí mismo, y después generaliza esta identidad suya (esto es, de sus actividades, en cuanto vida psíquica) consigo mismo, "a las demás sustancias vivientes", en cuanto que su vida psíquica es *vida*; a las sustancias físicas, "en cuanto que su vida

[148] *Cfr. ibid.*, p. 338.
[149] *Ibid.*, p. 336.
[150] *Cfr. ibid.*, pp. 354–355.

psíquica es *movimiento*"[151]. Habrá una analogía, pues, entre el *en sí mismo* del hombre como sujeto psíquico y el *en sí mismo* de la mesa como objeto físico. Legítimamente podremos preguntarnos si esta extensión del sí mismo por círculos concéntricos, a partir del fenómeno humano, es a su vez legítima; debemos preguntarnos si no hay aquí una quiebra en la línea que Gaos parece haber intentado seguir: que los sentimientos del hombre no nos hagan incurrir en el error de transponerlos inadvertidamente a la realidad física circundante.

Personalmente no dudamos de que la mesa que Gaos tiene delante en sus lecciones posea un *en sí*; pero sí dudamos de que la vía emprendida a partir del sujeto psíquico sea válida para llegar al *en sí* de la mesa. Gaos, como se verá, no considera al menos que sea un camino del todo franqueable, dado que el problema del *en sí* de lo presente queda aún irresuelto para él, y deberá hacer nuevos intentos para su acceso.

Algo está claro: en el sujeto ante el que ocurre la presencia se da siempre —en su vida consciente— una conciencia de su presencia ante él: hay aquí una simultaneidad y transparencia del en sí y el para sí, que se llama reflexión: "En la presencia de mí para o a mí el primer relato soy yo en cuanto presente, y el segundo, yo en cuanto presencial."[152] ¿Podemos suponer que en la mesa no ya una conciencia sino una existencia de su *en sí*, aunque no sea consciente de ella? Contestar esto de modo positivo sería, de alguna manera, admitir un *en sí* metafísico. Pero hacerlo negativamente daría pie a la negación del *en sí*, que es, para Elena Orozco, la más perturbadora de las negaciones. Por esta causa, el *en sí* serpea a todo lo largo del análisis de la presencia.[153]

c) *Aquí y ahora*. Como factor inexcusable de la presencia se señalan el lugar y el tiempo del sujeto a que Gaos alude con los adverbios *aquí* y *ahora*. En realidad, el aquí y el ahora establecen la coincidencia entre el sujeto y el objeto, constitutiva de la presencia. Hablar, por tanto, del lugar y tiempo del sujeto resulta una expresión incompleta, ya que en el aquí y el ahora deben coincidir tanto el sujeto como el objeto. Lo que sigue nos permitirá comprender los motivos por los que se habla del sujeto antes que del objeto.

Aquí y *ahora* son limitantes tanto de la entidad del sujeto cuanto del objeto. Parece que Gaos no excluye la posibilidad de que un objeto pueda estar en todo lugar (ser omnipresente) y en todo tiempo (ser eterno),

[151] *Ibid.*, p. 360.

[152] *Ibid.*, p. 335.

[153] La expresión *en sí* o *en sí mismo* aparece en *Del hombre*, a lo largo del mencionado análisis, en las siguientes páginas al menos: 331, 333, 335 (4), 336 (3), 341 y 354.

pero, evidentemente, no puede analizar la presencia de tal objeto, y debe limitarse al tipo de presencias que se estructuran con los factores del aquí y del ahora. "La mesa encargada aún no está en lugar alguno" y "la mesa destruida ya no está en lugar alguno"[154] son juicios que equivalen a decir que tal objeto no existe aún o no existe ya. De esta manera, el espacio del *aquí* y el tiempo del *ahora* condicionan el hecho de la presencia. Por ello, la proposición "esta mesa no ha estado, ni está, ni estará en lugar alguno"[155] es un pensamiento contradictorio, pues el demostrativo *esta* de la mesa nos indica que ella es un percepto presente, y por tanto existente, pero al excluirse de ella todo aquí y todo ahora le estamos negando la existencia.

La existencia como presencia constriñe las posibilidades existenciales de la realidad al espacio y al tiempo, esto es, a las coordenadas kantianas de las formas *a priori* de la sensibilidad, condiciones también *a priori* de toda experiencia posible. Por esto la importancia de haberse incluido el *nusquam* latino dentro de las formas de negación, ya que *nusquam*, al significar *en ningún lugar* y en *ningún tiempo* elimina del objeto connotado por este adverbio la posibilidad de una presencia. *Nusquam* será, así, un equivalente del no ser o de la nada. Quede ahora en suspenso el análisis de un posible objeto concebido como posible *en todo lugar y en todo tiempo*.

d) *El contexto*. El cuarto elemento o relación componente de la presencia es el hecho de que lo presente se encuentra *entre* los demás presentes integrantes del lugar. No se subraya el motivo por el cual de varios objetos, todos presentes en un lugar, uno de ellos es el que se considera protagónicamente presente, en tanto que los demás forman sólo su contexto o, como diría Ortega, su *entorno*.

No hay duda de que se tiene en cuenta la atención del sujeto presencial, que Gaos denomina "atención percipiente". Pero no se otorga especial relevancia a ella, siendo así que en Sartre el hecho de atender a un objeto es factor principal en su fenomenología de la nada, no tanto para considerarlo *presente*, sino, al revés, para considerarlo *ausente*, lo cual constituiría uno de los fenómenos psíquicos de nuestro contacto con el no-ser. Tal ocurre en el famoso pasaje de "Pedro no está aquí", pues en Sartre "el no-ser no viene a las cosas por el juicio de negación: al contrario, el juicio de negación está condicionado y sostenido por el no-ser".[156]

[154] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 346.
[155] *Ibid.*, p. 346.
[156] *Cfr.* J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, pp. 44–51.

Ya el entorno posible de Pedro —el café donde se llevará a cabo la cita— supone una "presencia discreta". Si Pedro se hallara, habría una primera nihilización de ese entorno, "al organizarse [sólo] como *fondo*"; pero si Pedro no viene, hay "una segunda nihilización", representada por el juicio: "Pedro no está aquí."[157] Nada de ello encontramos en Gaos. La presencia de la mesa —de la que los demás objetos del aula son su entorno— es algo meramente inocuo, el objeto considerado para hacer un ejercicio fenomenológico y no una realidad que suscite previamente el interés de quien hace ese ejercicio. La presencia del objeto —y, en su momento, su ausencia— no deriva de un hecho psíquico sino de un objeto elegido como ejemplo. La prueba es que la falta de atención puede generar, al contrario, la ausencia de la mesa, mientras que en el caso de Sartre la ausencia del objeto se hacía consciente por la atención que le estábamos prestando.

De nueva cuenta vemos en el autor hispano-mexicano un deseo de objetividad para no hacer el falso paso de sus realidades psíquicas subjetivas a las físicas objetivas.[158]

e) *El sujeto presencial.* Por último, además de lo presente, el en sí de ello, el lugar y tiempo del sujeto y del objeto, el entorno o contexto, la presencia se da no ya *entre* sino *para un sujeto*, que es el otro relato —junto con el objeto— de la situación de la presencia.

El objeto presente puede ser cualquiera capaz de constituirse en percepto. Todos los objetos o sustancias materiales son susceptibles de estar presentes. En cambio, el sujeto ante o para el cual están presentes es un sujeto muy cualificado: no le basta —casi diríamos que le sobra— ser material, sino, además, consciente. Los meros objetos no están presentes entre sí. Sólo pueden estar presentes para o ante un sujeto consciente de los objetos y de sí mismo. Esta es la razón por la cual Gaos privilegia al sujeto sobre el objeto en toda situación de presencia. Siendo el sujeto presencial de lo presente consciente de sí mismo, no sólo le está presente lo presente, sino que se está presente a sí mismo también. "Yo estoy presente para o a mí mismo, yo me estoy presente a mí mismo como fenómeno de conciencia...".[159]

[157] *Cfr. ibid.*

[158] Gaos no se exime de considerar el interés por un objeto (o persona) como origen de la advertencia de su presencia o ausencia: "he notado la ausencia de la persona aludida porque me interesa su presencia" (J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 428). Lo que queremos decir es que no le da a ese interés relevancia especial en el análisis fenomenológico de la presencia.

[159] J. Gaos, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII, p. 333.

Acabamos de expresar nuestras dudas sobre la licitud o ilicitud del paso "*en mí mismo*" del sujeto al "en sí misma" de la mesa,[160] aunque tal paso se haga sólo mediante una analogía. Pero de lo que no puedo dudar es del *en mí mismo* de mí mismo, y de que para ser sujeto presencial de algo yo me tengo que ser presente.

El plexo entre el sujeto presencial y lo presente, y entre ambos y su entorno, plantea un problema que Gaos llamó antinómico, y que se expone así: yo soy un objeto entre mis objetos o yo no soy un objeto entre mis objetos sino el sujeto de mis objetos. Las dos partes de la antinomia son igualmente verdaderas, puesto que las dos son tan posibles como efectivas. Pero cabe aún un tercer término: yo soy el sujeto de mis objetos y uno de éstos.[161] En tal caso, nos preguntamos, queda por resolverse si yo soy objeto de mí mismo por la reflexión o soy también objeto de un sujeto que me objetiva a mí, y a los otros objetos, y a los otros sujetos; y, en caso de ser así, si tal sujeto es un sujeto personal o trascendental.

Esto nos indica que aún debe analizarse si la existencia —no ya sólo la presencia— exige un sujeto presencial, y si este sujeto ha de ser trascendental o empírico.

12. *Aparición y desaparición*

El fenómeno de la presencia de los objetos se halla en indisoluble vínculo con la aparición previa y desaparición posterior de ellos. Y procede a "examinar cómo la aparición y desaparición condicionan el pensar el concepto 'no presente' o 'inexistente'".[162] Este examen es uno de los pasos cruciales del análisis del *no existente*, que estamos llevando a cabo.

Porque, identificada como ha sido —al menos de forma provisional— la existencia con la presencia, la *aparición* viene a asimilarse con la *creación* del objeto que aparece a mi presencia, y, por igual, la *desaparición* del objeto que desaparece de mi presencia se asemejará a la aniquilación.[163] Pero el caso es que los objetos presentes están de hecho "apareciendo aquí hace un instante" y "desapareciendo de aquí dentro de un instante",[164] lo que sugeriría que se están creando y aniquilando de manera permanentemente sucesiva.

[160] *Cfr. ibid.*, p. 360.
[161] *Cfr.* J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 378.
[162] J. Gaos, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII, p. 360.
[163] *Cfr. ibid.*, p. 350.
[164] *Ibid.*, p. 360.

De esta mesa se da un continuo *desplazamiento* desde la fábrica en donde fue hecha, hasta la trastera en donde se guarda y desguaza, pasando por el aula en la que ahora se encuentra ante mí.[165]

Pero el fenómeno de entrar y salir de la mesa en el aula es concebido por nosotros como aparición y desaparición; mientras que el de su fabricación y eventual destrucción revisten un carácter diferente: ya no hay mero *desplazamiento* (de la mesa, o del sujeto presencial, o de la atención de éste) sino que aquellos dos extremos desde el taller donde se hace a la trastera en donde se deshace son considerados como creación o aniquilación de la mesa y no sólo desplazamiento (no importa que sus partes componentes hayan existido antes o existan después).[166]

Así, la existencia como mera presencia fenoménica entra en una tesitura de crisis.

13. *Negación o desplazamiento*

Hemos visto que la presencia implica la aparición y desaparición de lo presente, y que tal aparición y desaparición no se explica del todo por el *desplazamiento*, el cual puede utilizarse como solución provisional de las desapariciones y apariciones de los objetos presentes, pero no definitiva.

El concepto de desplazamiento tiene gran importancia en Gaos para la explicación fenoménica de la presencia. Pero no es suficiente, sea si se considera el desplazamiento del objeto,[167] incluso concibiendo la fabricación y la construcción como desplazamiento de sus partes;[168] sea si se considera el desplazamiento del sujeto y de la atención de éste respecto del objeto presente.[169]

A la inteligencia no le basta explicar la aparición y desaparición como mero desplazamiento, si es que se vinculan intrínsecamente la presencia y la existencia. Por ello Sartre presta relevancia al desplazamiento para explicar el origen de la idea de la nada. También él se ha percatado de la importancia de la *aparición* del ser: "el ser primero que encontramos en nuestras investigaciones ontológicas es el ser de la aparición."[170] Pero, aunque en algunos momentos parece querer reemplazar la realidad de la cosa por la objetividad del fenómeno[171], tiene que rendirse al hecho de

[165] *Cfr. ibid.*, p. 361.
[166] *Cfr. ibid.*, pp. 362–363.
[167] *Cfr. ibid.*, pp. 360–363 y 371.
[168] *Cfr. ibid.*, p. 364.
[169] *Cfr. ibid.*, pp. 366, 367 y 369.
[170] J.-P. Sartre, *op. cit.*, pp. 15–16.
[171] *Cfr. ibid.*, p. 13.

que "el ser del fenómeno no puede reducirse al fenómeno de ser. El fenómeno de ser exige un fundamento transfenoménico".[172] En efecto, no hay sólo aparición: también hay distancia, la cual ha de ser franqueada, es decir, negada: "por medio de un ejemplo —la noción de distancia— podemos comprobar que la negación se halla presente en la realidad".[173] Aquí cabe la cuestión que Gaos nos está planteando: esta negación, este desplazarse recorriendo la distancia mediante ¿es propiamente la creación del ser distante, hasta el que nos hemos desplazado *para que aparezca*, es decir *para que sea*? O al revés, si nos desplazamos del objeto hasta que por la distancia no sea aparente para nosotros, ¿se ha aniquilado el objeto, ya que no *aparece*, vale decir, ya *no es*?

En la presencia se halla inserto un difícil problema proxémico no resuelto: ¿Puedo decir que la estrella que aparece en el telescopio no está presente, porque *sé* que ya no existe? ¿Puedo decir que la mesa del aula de al lado no existe porque no está presente, aunque *sé* que acaban de ponerla allí hace un instante?

Ya hemos visto también cómo, en Bergson, el desplazamiento, o más exactamente el reemplazo de una cosa por otra, le sirve como ejemplo para patentizar la improcedencia de la idea del no ser. Pero ahora advertimos, con Gaos y Sartre, que el desplazamiento del objeto, del sujeto, o de la atención de éste sobre aquél, nos impide concebir el no-ser como mero desplazamiento, o, en el mejor caso, nos impide una plena identificación de ambos.

Hay un tipo muy peculiar de desplazamiento (o desaparición) que tiene gran importancia no sólo en el suceso de nuestra vida personal, sino dentro del pensamiento existencialista: el desplazamiento o desaparición del sujeto debido a su propia muerte. Karl Jaspers, en su *Filosofía*, considera precisamente a la muerte como un *irse* definitivo, un *dejar* a los otros sujetos y objetos, entre los que se encontraba el sujeto que se muere.[174] Como es sabido, también la muerte es para Heidegger uno de los orígenes de la angustia en donde "se descubre la nada".[175]

Sin embargo, Gaos, fiel a su actitud intencionadamente aséptica respecto de las vivencias subjetivas ocultas, admite que el sujeto puede representarse *a sí mismo apareciendo* entre otros objetos, bien por sus propios recuerdos o bien, analógicamente, por lo que sabe del nacimiento de sus congéneres; y puede representarse "*desapareciendo para sí* por

[172] *Ibid.*, pp. 15–16.
[173] *Ibid.*, pp. 57–62.
[174] *Cfr.* C. Llano, "Una aproximación filosófica al problema de la muerte", p. 29.
[175] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 20.

analogía con lo que sabe de la muerte del mismo género de sujetos"[176]. En efecto, "es... perfectamente posible concebir al sujeto, incluso concebirse un sujeto a sí mismo, desplazado o 'no presente' por muerto y hasta 'aniquilado'."[177]

Pero la muerte, en Gaos, al menos en este análisis, no es sino un caso más de *ausencia* o *desaparición*, como el nacimiento lo es de *aparición* o *presencia*, y un caso que no reviste especial relevancia ya que no se está hablando de la muerte personal, sino de la eventualmente representada por un sujeto respecto de sí, por analogía con lo que acaece a otros sujetos. A diferencia de la mayoría de los pensadores llamados existencialistas, la muerte implica para Gaos respecto de la ausencia sólo "una salvedad —la de no tener ya la posibilidad de atender y percibir—, sin duda importante, pero no para el estudio que estamos haciendo en este *momento*".[178]

He aquí, por tanto, la opción ante la que Gaos ahora se encuentra: *Si concibe la aparición o desaparición como mero desplazamiento, o como creación o aniquilación.* Tiene la seguridad de que alguien le estará objetando mentalmente: es absurdo concebir que la aparición y desaparición (de una mesa) en plena clase sean una creación y aniquilación de ella.[179]

> Le respondo: "absurdo" puede querer decir dos cosas: absolutamente imposible o simplemente no razonable. *Absolutamente* imposible niego sea concebir la fabricación y la destrucción como desplazamientos [...]. Y por la misma razón niego que sea absolutamente imposible concebir la aparición de los mozos con la mesa por esa puerta como una creación, y la desaparición de ellos con ella por esa puerta otra vez como una aniquilación. Al desaparecer por ella, mesa y mozos no pasarían al corredor, sino que caerían, como por escotillón, en la nada, y al aparecer por la puerta, no habrían venido del corredor, sino que se habrían creado en la puerta misma".
>
> Pero les concedo que el concebir [...] las apariciones y desapariciones [...] como creaciones y aniquilaciones [...] sea *menos razonable* que el concebirlas como las conciben la corriente, tradición o historia...[180]

Precisamente porque la otra alternativa no es imposible, es por lo que nos encontramos ante una opción. Se trata más de una *opción* voluntaria

[176] J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 353. Las cursivas son mías.
[177] J. Gaos, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII, p. 362.
[178] *Ibid.*, pp. 367–368.
[179] *Cfr. ibid.*, p. 363.
[180] *Ibid.*, p. 364.

que de una adopción de razones. La voluntad, que había sido pulcramente eliminada, comparece ahora para dirimir las conclusiones del análisis fenomenológico, llevado esta vez a su extremo límite.

Lo que Gaos deja entrever, aunque no lo manifiesta, es que en esta opción (por *absurda* que pueda parecer una de las alternativas) estamos optando, positiva o negativamente, por el método fenomenológico entero, si éste se considera con todo rigor. Si la existencia se identifica con la presencia, no sólo es posible pensar la aparición como creación y la desaparición como aniquilación, sino que *resulta imposible pensarlas de otra manera.*

Ante esta imposibilidad, Gaos confiesa "una resistencia [¿común y corriente? ¿tradicional? ¿histórica? ¿natural?] a concebir todas las apariciones y desapariciones de *sustancias,* que esto son las mesas, como creaciones o aniquilaciones [...]. La resistencia la denuncian el parecer absurdo que esta mesa se aniquile y se recree cuantas veces desviamos de ella la vista o la atención y la volvemos a ella...".[181]

Se percata, pues, tanto de esta resistencia como de esta consecuencia: si se cede a ella, si admitimos una aparición no creadora y una desaparición no aniquiladora, desembocamos, de la mano de la fenomenología de la negación, a "pensar en el concepto 'existencia metafísica' o 'existente metafísico' ".[182]

14. *Objetos no presentes a ningún sujeto*

En efecto, si consideramos que la mesa no presente ha sido meramente desplazada, estamos admitiendo, sin ambages, que la mesa puede existir en el aula de al lado aunque no esté presente ningún sujeto, o sin ningún sujeto presente. Y ni siquiera sería necesario su traslado a otra aula, ya que la ausencia de no atención percipiente, "el no atender y no percibir equivale perfectamente a la 'no presencia' en el lugar".[183] De modo que "si he concebido la previa 'existencia' de ella (de la mesa) en el aula vacía [...] esta 'existencia' plantea un problema del alcance que veremos...".[184]

¿Puedo llegar a concebir "como 'existente' en el riguroso sentido correlativo de la 'no presencia', a sujeto alguno"?[185] ¿No será tal vez

[181] *Ibid.*, p. 372.
[182] *Ibid.*
[183] *Ibid.*, p. 367.
[184] *Ibid.*, p. 368.
[185] *Ibid.*, p. 370.

este tipo de presencia un despropósito contradictorio? Con todo lo dicho antes sobre la estructura de la presencia, ¿cabe una presencia sin sujeto?

A partir de estas cuestiones, parece inevitable desembocar en la concepción de una *presencia representada* "*no* posterior ni anterior a *no* presencia en lugar alguno",[186] esto es, puede llegar a concebirse una 'existencia eterna' con 'no presencia de sujeto gramatical alguno'.[187]

Pero si así la concebimos, hemos cambiado el concepto de *existencia*; una existencia sin presencia alguna no sería algo contradictorio sólo si entendemos *existencia* en dos sentidos diferentes: "como presencia o existencia *fenoménica* y como *existencia metafísica*".[188]

Por de pronto, ambas alternativas, por opuestas que parezcan, concurren en ser realistas. El exigir que la existencia se reduzca a la presencia de los fenómenos no coincidiría con el *idealismo empírico*, pues no requiere que el fenómeno esté presente *en* el sujeto —que sería el principio de inmanencia del idealismo empírico—, sino presente *para* el sujeto. Por su parte, "el *idealismo trascendental* [...] pretende que el concepto 'existencia independiente de todo sujeto' es un concepto contradictorio".[189]

La presencia sin sujeto entraría en adversidad, por lo tanto, frente al idealismo trascendental, que lo consideraría contradictorio, y frente el idealismo empírico o subjetivo, pues éste exige que el objeto presente esté *en* el sujeto y no *ante*, *a* o *para* sí. Pero se encontraría igualmente en adversidad frente a la misma *fenomenología de la presencia*, representada aquí por el propio Gaos, pues aunque el fenómeno no exija estar en el sujeto, la presencia requiere un sujeto *para*, *a* o *ante* quien presentarse lo presente.

Cuando nos referimos a la presencia para o ante un sujeto no estamos tampoco tratando de un *solipsismo* estúpido, pues cuando digo que la existencia del fenómeno requiere su presencia para mí no estoy refiriéndome a mí como sujeto individual, porque puedo pensar la existencia como presencia "*para* o *a* otro sujeto, si distinto de mí, igual a mí en cuanto sujeto presencial".[190]

La aparición no pensada como creación y la desaparición no pensada como aniquilación constituyen una coyuntura optativa, ya que ambas

[186] *Ibid.*, p. 371.
[187] *Cfr. ibid.*
[188] *Ibid.*, p. 372.
[189] *Ibid.*, p. 340.
[190] *Ibid.*, p. 341.

posibilidades (aparición y desaparición por un lado, o creación y aniquilación por el otro) son posibles —valga el pleonasmo—, y algunas de ellas incluso impuestas por el sentido común (consciente, tradicional o histórico), o importantes tendencias filosóficas (el idealismo trascendental o la propia fenomenología). Por eso, repetimos, la opción mencionada es, aunque no manifiesta, una opción radical filosófica: la de la admisión o rechazo de la metafísica a partir de una fenomenología de la presencia y de la no presencia (aparición y desaparición).

15. *Existencia fenoménica y existencia metafísica*

Cuando nos planteamos la alternativa de una *existencia no presente* (que sería el umbral de la existencia metafísica) no nos estamos refiriendo a una presencia presente, ya que lo presente de ésta no puede negarse sin contradicción, como ya se dijo, sino a una *presencia representada*: "ninguna de las presencias negadas sin contradicción es una presencia *presente*. Y se comprende: la presencia presente es cierta; no puede negarse sin contradicción y falsedad."[191] Pero cuando concebimos 'una existencia no presente a ningún sujeto' tampoco nos estamos refiriendo a "presencias *representadas* como presentes, es decir, afirmadas en el tiempo pasado o futuro o en el lugar distinto de la presencia presente".[192] Estas presencias presentes negadas en el concepto de 'presente a ningún sujeto', estas presencias, pues, negadas sin contradicción son "presencias puramente concebidas como negadas".[193]

En el análisis que se hizo del *no existencial* pudimos concluir que todo *no* es un no existencial elíptico. Por esto, si la existencia coincide con la presencia a un sujeto todo *no* equivale, en rigurosa lógica, a un *no* de la presencia. "Si 'no' comprende analíticamente 'presencia' o 'existencia' no podría comprender igualmente notas diferentes de 'presencia' y 'existencia', hasta ser excluyentes de ésta, haciendo de él un concepto contradictorio."[194] Esta resuelta y aguda observación de José Gaos lo empuja hacia la concepción —si no la opción— de la existencia metafísica. Su conclusión es también rigurosamente lógica: "Luego para que pueda pensarse sin contradicción el concepto 'no' con [...] el concepto 'presencia' que comprende, es forzoso que no haya sólo presencia presente y presencia representada, *es forzoso que haya otra cosa* [...].

[191] *Ibid.*, p. 347.
[192] *Ibid.*
[193] *Ibid.*, p. 349.
[194] *Ibid.*, p. 355.

En otros términos: la negación verbal, el concepto 'no', requieren por condición de posibilidad algo más, o menos, que la presencia presente y representada ¿Qué?"[195]

Para que la negación de la presencia presente no fuera contradictoria se requirió la posibilidad de *una presencia distinta*, una presencia representada. Pero para negar la presencia representada, "puramente concebida como negada", para poder pensar una existencia ante ningún sujeto "se requiere algo distinto de la presencia".[196]

Nos hemos encontrado de bruces con la existencia no como presente a un sujeto, sino con la existencia como el *en sí* de la cosa: la existencia metafísica: "Nos ha traído de la negación de la presencia o existencia de los fenómenos al pensar el concepto 'existencia metafísica' o 'existente metafísico'."[197] De suerte que concebir la existencia como *en sí* es la peculiar o paradójica relación con algo, relación que consiste precisamente en la falta de relación con él.[198]

Se concibe entonces la existencia como un factor, acto, ingrediente o contenido de la cosa, no relacionalmente tomada respecto de un sujeto, sino como *en sí*, de tal modo que la presencia o ausencia del sujeto que lo piense es irrelevante. De manera que, ahora, la opción entre existencia fenoménica (existencia como presencia para un sujeto) y existencia metafísica (existencia como el *en sí* de la cosa) adquiere condiciones de apremio. En efecto, la existencia metafísica no sólo tiene a su favor la resistencia que ofrece el hombre común (corriente, tradicional o histórico) a admitir la aparición y desaparición como creación o aniquilación, *sino también, ahora, la necesidad de que el fenómeno incontestable de la expresión verbal, el 'no', no se convierta en contradictorio.*

Esto constituye una de las conclusiones del tratado *De la filosofía*: "la cuestión de por qué concebimos existentes metafísicos resultó reducida a la cuestión que ya nos había planteado el 'no': la razón de ser de éste".[199]

No podemos dejar de subrayar el *vuelco* dado por Gaos a las filosofías existencialistas, e incluso a las conclusiones fenomenológicas. Para Sartre y Heidegger el no-ser, la negación, es origen o consecuencia de

[195] *Ibid.* Las cursivas son mías. Recordemos que Sartre, en un planteamiento por completo diverso, concluye también que para explicar la aparición del fenómeno (y puede suponerse que de igual manera la desaparición) se requiere un fundamento transfenoménico. (*Cfr. El ser y la nada*, pp. 15–16.)

[196] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 356.

[197] *Ibid.*, p. 373.

[198] *Cfr. ibid.*, p. 393.

[199] J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 479.

la nada (de la muerte, de la ausencia, de la no allendidad).[200] En Gaos. el fenómeno verbal del 'no' exige como salvamento la concepción de la *existencia metafísica*, y por tanto independiente de todo sujeto. Igualmente, una fenomenología rigurosa llegaría a la conclusión de que sólo puede aceptarse lo dado en el fenómeno; en cambio, la desarrollada por Gaos —que nada pide en rigor a la de ningún otro pensador—[201] aterriza en la necesidad de trascender el fenómeno llegando a la existencia metafísica. En esto coincidiría Gaos, desde una perspectiva radicalmente diversa, con otro coetáneo y próximo suyo, Octavio Paz: "somos 'el fundamento de una negatividad', pero también la trascendencia de esta negatividad".[202]

16. *El infinito en la existencia*

La existencia concebida como *en sí* y no como *lo presente*, se ha liberado del sujeto presencial, al menos como condición de posibilidad de lo existente. Pero, al liberarse la existencia del sujeto presencial, se ha desprendido también de las otras dos condiciones de posibilidad que lo acompañan, y que *embonan*, por decirlo así, el sujeto presencial con el objeto presente: el *aquí* y el *ahora*. Concebida la existencia no como lo presente sino, al revés, como lo que existe *en sí*, con independencia de un sujeto que lo piense y ante el que esté presente, la realidad existente deja de constreñirse al espacio y al tiempo, que eran —recuérdese— las condiciones peculiares del sujeto (y del objeto en cuanto correlato de éste).

Esta liberación espacio-temporal nos capacita para concebir la realidad con la posibilidad de ser eterna (incluso con "presencia representada 'eterna' a una serie 'eterna' de sujetos o a un sujeto 'eterno'".[203]) Y concebirla igualmente "como espacialmente infinita".[204]

"Que no tengamos razón alguna para concebirla así no hace lógicamente imposible concebirla así, *y no es sin más seguro que no tuvié-*

[200] Es verdad que en Martín Heidegger hay vislumbres de trascendencia ("en la clara noche de la nada de la angustia despunta la *originaria* revelación del ser como tal: *que es ser*, esto es, *y no nada*" *¿Qué es la metafísica?*, p. 23), pero finalmente desemboca en el derrotismo del *ser para la muerte*.

[201] Sostenemos la idea de que así como Gabino Barreda llevó hasta su ápice el positivismo imperante en su época, José Gaos ha llegado en la suya al límite, no igualado por ningún otro filósofo, de las posibilidades del método fenomenológico, de lo que *De la filosofía* y *Del hombre* son clara demostración.

[202] O. Paz, *El arco y la lira*, p. 130.

[203] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 365.

[204] *Ibid.*

ramos, si no 'razón' alguna, *algún 'motivo' para concebirla así*";[205] es decir, temporalmente eterna y espacialmente infinita.[206]

La negación se erige, pues, como "*órgano de infinitación*": "es la creación del hombre, es lo que el hombre introduce en la naturaleza, y lo que ésta introduce en su seno con el hombre".[207] Hemos de subrayar de nueva cuenta el contraste: la negación no introduce la nada, o el no-ser, sino la infinitud: el pensamiento humano es *discursivo* y *categorial*, pero "entre las categorías resultan ser cardinales, radicales y supremas, las negativas, y singularmente la infinitud divina —lo que da dos sentidos más de la razón humana: facultad de negar con conceptos y de concebir lo infinito, singularmente a Dios—. Dar razón de estos conceptos es, pues, dar razón de la razón misma".[208] Ello implica, a la par, la necesidad de dar razón de lo existente por pensar lo inexistente.[209]

Éste es también, así, uno de los puntos en que concluye *De la filosofía*: "Los conceptos 'no' e 'inexistencia' revelaron ser sinónimos. Los conceptos 'finito' e 'infinito' revelaron no sólo estar correlacionados por el 'no' o la 'inexistencia' como todos los conceptos contradictorios, sino entrañar un 'no' o una 'inexistencia' en forma de una negación de la negación".[210] Usando otra expresión audaz, dirá que hay un *no* "ingerido entre ellos". "La inexistencia reveló una *'ausencia total'*. La 'infinitud divina', en cuanto existencial [ya no en cuanto concepto], equivale a la concepción de una 'presencia sin ausencia alguna'."[211]

17. *Finitud, otredad y presencia*

Dice Leo Elders que debemos dividir al no-ser en ser como potencialidad, ser como otredad y ser como negación. El hombre solamente hace existir a la última...".[212] En las cosas reales —añade— "existe otredad,

[205] *Ibid.* Las cursivas son mías.

[206] Gaos pone especial cuidado en manifestarnos con sus expresiones que está hablando ahora de existencia metafísica infinita *sólo* concebida, y por tanto no *también* existente. El mismo cuidado —nótese— ha puesto cuando se refiere a la *existencia metafísica* (no ya infinita, sino meramente metafísica). "La no presencia de las mesas [...] es una existencia tan sólo *concebida*, como antes subrayé con la voz un par de veces, y concebida metafísicamente..." (*ibid.*, p. 339).

[207] *Ibid.*, p. 392.

[208] J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 385.

[209] *Cfr. ibid.*, p. 348.

[210] *Ibid.*, p. 385.

[211] *Ibid.*, p. 376.

[212] L. Elders, *op. cit.*, p. 95.

ausencia y limitación, pero existe negación [sólo] porque ésta es función del juicio humano".[213]

Para José Gaos, la negación, como acabamos de ver, "es *la* creación del hombre, lo que el hombre introduce en la naturaleza, o lo que ésta introduce en su seno con el hombre".[214] Pero resulta explicable preguntarnos el motivo, si no la razón, por la que finca su estudio de la negación humana en el fenómeno de la presencia (o, más bien, en el de la *ausencia*), y no en el de la potencialidad (limitación y contingencia) o en el de la otredad, que son dos posibilidades adicionales en que indudablemente se da pie para que el hombre proceda a ese acto del todo peculiar y, como fue peculiarmente calificado, *siniestro*, de la negación.

El pensamiento de Gaos entraña una especial dificultad para considerar como punto de partida de la negación lo que hay en la realidad de *potencial*, *finito* o *contingente*. En todo caso, y con frecuentes incertidumbres, el o lo infinito es punto de llegada a partir de la negación o el *no*, pero ello no implica que el punto de partida deba ser lo finito, aunque la historia tradicional haya tenido acceso a la existencia de la infinitud divina —con su necesidad y actualidad correspondiente— partiendo de la existencia de lo potencial, finito y contingente. Tales características encontradas en toda realidad intramundana, incapacitan a ésta para dar razón de sí, y exigen por ende una existencia actual, infinita y necesaria.

Gaos manifiesta dudas acerca de que lo finito sea realmente un concepto negativo. Según acabamos de ver, el concepto de infinitud implicaría una doble negación —con lo que quedaría resuelta la negatividad de lo finito, si es que lo infinito es negación de esa negación—. Sin embargo, su pensamiento entero se muestra dubitativo en ese punto. Él mismo confiesa que, en una etapa de su vida intelectual, pensó que la *contingencia* del ser era fenoménica, para considerar después que se trataba de una intrusión metafísica subrepticia en la consideración del fenómeno.

Por otra parte, la filosofía de Gaos admite la posibilidad de concebir un mismo ente como existente y como inexistente (aunque no obviamente de un modo simultáneo). Esta posibilidad es lo que distingue al ente y a la existencia entre sí.[215] Pero que un ente *no sea* el ser o la existencia, sino que sólo pueda tenerla o no tenerla (existir y ser o no existir y no ser) es precisamente lo que define a un ente potencial, finito y contingente. Sin embargo, no sabemos que Gaos haya pasado de la posibilidad de

[213] *Ibid.*, p. 80.
[214] J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 392.
[215] *Cfr. ibid.*, p. 355.

concebir un ente como distinto de su existencia (esto es, la posibilidad de la contingencia) a la afirmación de la *realidad* de la contingencia.

No puede ignorarse que la consideración del mundo como contingente implicaría una virtual aceptación de la prueba cosmológica de la existencia de Dios (tercera vía tomista). La postura de Gaos aquí —y tal vez solamente en esto— es semejante a la de Sartre, para quien, a lo sumo, la contingencia de que se habla no es una contingencia real o fenoménica, sino una contingencia abstracta, es decir, *mi idea* de contingencia.[216]

Esta manera de considerar que lo potencial, finito y contingente resulta fenomenológicamente problemático —y poco propicio por tanto para ser punto de partida en el análisis del acto de la negación o el 'no'— se manifiesta en el ya citado estudio *El significado de Lambda*, aunque siempre en forma no definitiva. Congruente con su idea de que las grandes opciones filosóficas son intervenidas por mociones y emociones volitivas o pasionales, Gaos opina que el núcleo del pensamiento aristotélico expuesto en el mencionado libro de la *Metafísica* resiente esta intrusión no teorética:

> El pensamiento dominante, desde la raíz del discurso mental del texto, es el de la primacía del acto sobre la potencia. Pero la razón aducida como decisiva, la imposibilidad del acto posterior a la potencia (1071b 22–31) no es nada concluyente [...]: la creación no es menos imposible que la aniquilación. Luego no sería del todo infundado suponer que el ni siquiera atisbar esta contrarrazón —si es que no la atisbó Espeusipo— esté motivado por el significado de tales pensamientos, dominados por las ideas del ser y del no-ser, *conmovidos* por el horror del no-ser y el afán —la *filía*— no de ser, sencillamente, sino de ser infinitamente, que motivaría la idea de la infinita potencia activa del acto puro (1073 a 5–8).[217]

La potencialidad, la finitud y la contingencia no derivan, pues, de razones intelectuales —nada concluyentes— sino del miedo al no-ser, en donde se halla una leve sombra heideggeriana, y el ansia del hombre hacia el infinito. Por esto la finitud y la contingencia no nos ofrecen

[216] *Cfr.* J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 93. *El ser y la nada*, pp. 571 y 585. Sartre, respecto de la finitud e infinitud, interpreta el pensamiento moderno como un progreso, al reducir el existente a las *apariciones* que lo manifiestan, suprimiendo con ello cierto número de dualismos y reemplazándolos con el monismo del fenómeno (*El ser y la nada*, p. 11): dualismo de lo interior y exterior, de la potencia y el acto; y "parece que hayamos introducido un dualismo nuevo: el de lo finito y lo infinito" (*El ser y la nada*, p. 14).

[217] J. Gaos, *El significado de Lambda*, *Obras completas*, t. II, p. 461.

una base fenomenológica para el estudio del *no*, ya que "no sería del todo infundado suponer" que estos conceptos hayan sido insertados por las propias emociones subjetivas, que tanto cuidado José Gaos tiene de evitar; y en detectar cuándo, llegados al límite teorético, se hacen para él inevitables.

Por esto podríamos decir con la transparencia de Paz: "Vida y muerte, ser o nada, no constituyen sustancias o cosas separadas. Negación y afirmación, falta y plenitud, coexisten en nosotros. Son nosotros. El ser implica el no ser."[218] Porque, para Gaos, el no-ser es puesto por el hombre en el ser e ingerido por éste.

Acabamos de decir que en esta interpretación de Aristóteles, según la cual se arbitraría el concepto de potencia por motivo del *horror* a la nada, aparece en Gaos una sombra de Heidegger. Es sabido que también en el existencialista alemán hay un *rechazo* de la nada, que sería —al modo de Aristóteles según Gaos— "un reclamo al ser que [en la nada] desaparece en su totalidad".[219] El hombre le da la espalda a la nada, perdiéndose a sí mismo, como el Arcadievich de *Ana Karenina* de Tolstoi, en sus quehaceres, "dentro de la evidente superficialidad de la existencia".[220] Pero Aristóteles no termina en la mediocridad gris de la potencia, sino en el acto puro: esta sería una versión optimista de Gaos, tal como ve la metafísica de Aristóteles, contraria al pesimismo existencialista de Heidegger.

El segundo posible punto de partida para el análisis del 'no' es la *otredad*: el hecho de que lo uno *no es* lo otro constituye un fenómeno de negatividad tan claro y manifiesto como la presencia y ausencia del sujeto. Lo otro implica el no ser: "lo otro es algo que no es como nosotros, un ser que es también el no ser".[221]

También para Martín Heidegger, la nada incluye un importante ingrediente de "*extrañeza*, como lo *absolutamente otro*" del ser.[222]

El igualmente exiliado español en México, Juan José Domenchina, subrayó —como Antonio Machado— la otredad referida precisamente a quienes llamamos semejantes, pero no lo somos en realidad: "El hombre nace para divergir. Uno no es jamás otro; disyuntiva *otredad*. Decid prójimos, no digáis *semejantes*." La "difícil convivencia con los prójimos o

[218] O. Paz, *op. cit.*, p. 150.
[219] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 23.
[220] *Ibid.*, p. 25.
[221] O. Paz, *op. cit.*, p. 129.
[222] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 23.

contiguos" es un "mercado de desemejanzas", porque "nadie es igual a otro".[223]

Por su parte, la filosofía tradicional ha visto en la otredad el origen de la negación. Ha sido siempre un misterio noético el hecho de que la negación, el 'no', origen de la idea del no-ser, o la idea del no-ser misma, aparezca inmediatamente en el proceso del pensar humano. Este proceso sólo puede darse en la medida en que se encuentre, implícito o explícito, el principio de no contradicción, sea como mera ley lógica, sea también como ley ontológica, principio que, a su vez, es informulable careciendo de la idea, implícita o explícita, del no ser.[224]

No es así extraño que Aquino afirme taxativamente que "lo primero que capta el entendimiento es el ente: y lo segundo, *la negación del ente*".[225] ¿Cuál es la razón por la que la inteligencia niega lo afirmado? Ya hemos visto que, en este punto, hay notables discordancias: en Maritain no hay razón alguna para la pregunta...;[226] en Roland Gosselin, un acto de la voluntad...; en Gaos, tanto el *odio* a *una* realidad o a *la* realidad, para negarla, como el *horror* al no-ser para afirmarla.

Aquino contesta precisamente con la otredad, con el hecho de que un ser es diferente del otro: "Lo primero que concibe el entendimiento es el ente: lo segundo, *que este ente no es aquel ente.*"[227]

Comparemos los dos últimos textos de Aquino que acabamos de transcribir:

1. Lo primero que capta el entendimiento es el ente, y lo segundo, *la negación del ente.*

2. Lo primero que concibe el entendimiento es el ente; lo segundo que *este ente no es aquel ente.*

La comparación nos dice que la negación del ente se identifica con el juicio sobre la alteridad entre dos entes considerados.

[223] J.J. Domenchina, *Poemas y fragmentos inéditos.*

[224] "Lo primero que cae en la aprehensión es el ser [...] y por ello el primer principio es: que no es posible afirmar y negar al mismo tiempo" (Aquino, *Summa Theologiae* I–II, q. 94, a.2).

[225] Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 7, ad 15, "*Primo enim quod intellectu cadit est ens: secundum vero negatio entis*".

[226] *Cfr.* J. Maritain, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, p. 28: "Basta la actividad propia de la inteligencia para formar tal idea" (la del no ser). En esto coincidiría con Zigliara, para quien el ser se nos presenta ya como opuesto a la nada (F. Zigliara, *Della luce intelectuale e del ontologismo*).

[227] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2 ad 4: "*Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens...*"

Para tratar con rigor la cuestión, debemos determinar cuál es la *otredad* primaria que se le ofrece al entendimiento. Decir como muchos que la primera alteridad es el de la oposición entre el ser y el no-ser (vale decir, el principio de contradicción) resulta banal, pues lo que estamos preguntando es precisamente por qué aparece la idea del no-ser. Ni Gaos ni Aquino han contestado al preciso punto de la pregunta. Gaos dice que el no-ser aparece con la desaparición o ausencia, o la negación de la presencia, pero ¿qué ausencia o qué presencia? Tomás de Aquino afirma que aparece con la otredad de un ser respecto del otro, pero ¿quién es el otro?

Nosotros nos atrevemos a afirmar que en todo juicio intelectual, aun el más simple, se encuentra ya incluida esa *otredad primera* u originaria que buscamos. Se trata precisamente de la alteridad sujeto-objeto, de la que el entendimiento es consciente en todos sus juicios, aun el más elemental. Pues, como ya se dijo, en toda proposición subyace elíptico el *yo afirmo* de ésta, de manera que se da de forma indefectible la alteridad primaria: el sujeto que afirma es consciente de su diversidad respecto del objeto afirmado; que su asentimiento es diferente del contenido de la proposición. Esta afirmación no es algo arrojado al lenguaje o al pensamiento sin origen, o por un yo trascendental y anónimo: hay siempre un sujeto individual afirmante.

Leemos en Tomás de Aquino que "nosotros no percibimos que poseemos entendimiento sino en cuanto percibimos que nosotros entendemos" (y cita el libro IX de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles)".[228] Esta proposición puede escribirse, a nuestro parecer, de forma positiva: en cuanto percibimos que entendemos, percibimos también que tenemos un entendimiento que entiende; que somos nosotros quienes realizamos ese acto de entender. Y como el acto de entender no es posible más que entendiendo *algo*, el algo entendido y el yo que lo entiende constituyen esa *otredad* primera y originaria que no sólo se encuentra necesariamente incluida en todo verdadero conocimiento intelectual, sino que, más aún, lo posibilita.

Cierto es que en el acto del entendimiento se logra una identidad entre el conocer y lo conocido. Pero esta identidad noética está coimplicada con aquella alteridad ontológica: ambas se entrelazan desde sus propias perspectivas y ámbitos.

[228] Tomás de Aquino, *Expositio De Trinitate de Boetii*, q. 1, a. 3. "*Intellectus nos habere non percipimus nisi in quantum percipimus nos intelligere.*"

Pues bien, hemos de señalar que en José Gaos la otredad es punto de partida analítico de la negación, al menos con tanta fuerza como la presencia y ausencia en que se basó para acceder al estudio del 'no' verbal.

En efecto, la estructura de la presencia nos reveló la dualidad sujeto-objeto, como factor imprescindible de ella. El objeto no puede con propiedad estar presente ante otro objeto, sino *ante* o *para* un sujeto consciente de sí mismo, y consciente, por ende, de su alteridad respecto del objeto que le es presente. Y no podría hacerse tal distinción, si no es con base en el pensamiento de que el uno —sujeto— no es el otro —objeto— ya que "no podemos distinguir dos seres distintos sin concebir que uno no es el otro".[229]

Las mismas dualidades presencia-ausencia, aparición-desaparición, no hubieran podido ser aprehendidas en ese análisis más que presuponiendo la diversidad entre los relatos de cada dualidad, es decir, dando por supuesta la categoría mental de la otredad.

Pero, además, observamos que todo el análisis fenomenológico del 'no' se encuentra en Gaos cruzado por la categoría intelectual de la otredad.

Primero, en el análisis que se hizo de la negación del ser *como cópula*. Al decirse que "esta hoja *no es* amarilla", estamos señalando que *este ser* —la hoja— no es *este otro ser* —lo amarillo—. El que uno de los entes —hoja— sea sustancia y el otro —amarillo— modo de la sustancia, no hace de ninguna manera que la alteridad desaparezca, ni es preciso que para que la otredad aparezca haya de ser la fundamental. La negación se refiere aquí a la distinción entre una sustancia y un modo; pero seguirá siendo distinción, y, encima, doble: por un lado se distingue la hoja del amarillo (de lo contrario el juicio afirmativo no sería inocentemente copulativo sino tautológico) y, además, se niega ese modo de la hoja (no es amarilla). La distinción entre la hoja y el amarillo, o entre la sustancia y su modo, y la carencia de su modo, será una negación menos fuerte que la distinción entre una sustancia y otra sustancia (entre *este ente* y *aquel ente*), ya que, en efecto, el concepto de no-ser sigue las modulaciones del concepto del ser del que es negación. Precisamente porque no es denotante de ningún objeto, sino sólo connotante del *ser*, sigue la suerte de éste, y resulta que el concepto "no-ser" sería análogo si el concepto de "ser" también lo fuera.[230] La distinción, pues, entre la sustancia y su modo (o la carencia de ese modo) sería una distinción más débil porque

[229] J. Balmes, *Filosofía fundamental*, t. II, pp. 125 y ss.

[230] Si el concepto de ser es análogo, como postula Aristóteles, el de no-ser también lo será, porque no representa más que la negación del ser (*cfr.* Raeymaeker, *Metaphysica*

la diferencia entre sustancia y accidente (o modo) es, en el orden de la otredad, del ser *alterum*, también ontológicamente inferior que la que se da entre sustancia y sustancia: del modo se puede decir que pertenece o es-de la sustancia (el amarillo es-de la hoja), pero esta relación de intrínseca pertenencia no puede darse entre los sustantivos en el orden ontológico (aunque sí en el jurídico): no podemos decir que una sustancia lo sea-de otra: el lápiz no puede pertenecer a la hoja como le pertenece el amarillo. Pero, insistimos, la diferencia entre la sustancia (hoja) y el accidente o modo (amarilla) constituye una verdadera y propia otredad, aunque analógicamente distinta de la que se da entre una sustancia y otra sustancia.

Segundo, en el análisis que se hizo de la negación del ser *como existencia*. Aquí la presencia y no-presencia (la aparición y desaparición) se encuentran cruzadas no sólo por la distinción —y contrariedad— natural entre lo uno y lo otro, sino porque el fenómeno de la aparición y desaparición no puede darse sin las consideraciones expresas de la otredad, como queda patente en el atento estudio del texto relativo de Gaos: la aparición de la mesa significa su venida de *otro* lugar; su desplazamiento por *otra* mesa; su presencia en *otra* aula, a *otro* sujeto, en *otro* tiempo, etcétera

En el texto del análisis del fenómeno de la presencia y ausencia, revelador del no existencial, el término *otro* y *distinto* prevalece incluso sobre los mismos términos de presencia y ausencia o aparición y desaparición. La *otredad* es un fenómeno constitutivamente vinculado con el de la *ausencia*. Veremos después por qué Gaos ha permitido la hegemonía explícita de ésta; pero ello lo ha hecho sin desatender el otro fenómeno, aunque en segundo lugar.[231]

Debemos reconocer, por otra parte, que la óptica adoptada por Gaos para estudiar el fenómeno del *no* resultaba poco propicia para servirse de lo que nosotros hemos denominado otredad *primera u originaria*, omnipresente por necesidad en todo conocimiento intelectual: la alteridad entre el sujeto afirmante y el objeto afirmado.

Generalis, p. 41). En el caso de Gaos, esta misma conclusión se obtendría del hecho de que el no-ser no denota objeto alguno y sólo connota al objeto.

[231] En *Del hombre*, mientras analiza el fenómeno del 'no' como existente o el *no verbal*, el término *otro* aparece en las pp. 332, 337, 338 (dos veces: otro lugar, otra mesa), 339 (tres veces: aula de al lado, otro sujeto, otro lugar), 341 (tres veces), 343, 344, 345 (siete veces), 346, 348 (tres veces), 349 (5), 349 (3), 351, 352 (6), 353, 358 (3), 359, 360, 361 (2), 362 (5), 363 (4), 364 (6), 366 (2), 368 (3), 369 (4), 370 (6), 372 y prevalece incluso sobre los términos de presencia y ausencia o aparición y desaparición.

Yendo, en efecto, en busca del *no* radical, se vio precisado, según vimos, a volcarse sobre el *no* en *posición directa*, esto es, sobre el 'no' que connota como *no* un concepto denotante de un objeto: *esta hoja no es amarilla*, en donde el 'no' recae sobre la realidad objetiva amarilla, negándola. Es el *maximum* de negación posible.

Al volcarse sobre el 'no' en posición directa, se ve obligado a marginar el juicio en posición refleja: *niego que la hoja es amarilla*. Aquí la negación o el 'no' se refiere al acto noético de *negar* y no al objeto real (amarillo) negado. La negación noética, justamente por noética, tiene menos fuerza que la negación referida a lo real. Esta postura ratifica el realismo del autor —o al menos sus apetencias realistas—.

La dualidad sujeto-objeto se hace patente en la posición refleja, en la cual *yo niego el objeto*, más que en la posición directa, en la cual el *no* se refiere directamente —valga la redundancia— al objeto, y para esto es preciso implicitar al sujeto (aunque sea el sujeto el que ejerce o practica el *no*).

Lo anterior impide metodológicamente a Gaos encontrar en la dualidad sujeto-objeto el fenómeno oportuno para emprender su análisis del *no*.

Nada tiene de particular que así haya sido, ni ello desmerece el análisis llevado a cabo, cuyo valor no depende verdaderamente del punto de arranque sino del lugar de llegada. Hemos llamado a la alteridad sujeto-objeto *otredad primera u originaria*, y así lo es, además de necesariamente implicada en todos nuestros verdaderos conocimientos intelectuales. Pero, aun siendo originaria, no necesariamente tiene que ser la adecuada para llegar a la negación más radical y profunda. Es a esta negación a la que debe atenderse y no al punto de partida de donde el estudio de tal negación se inicie.

Pues bien: consideramos que es más radical y profundo el estudio en posición directa de la negación directa del objeto, que el estudio en posición refleja del acto noético por el que se lleva a cabo mentalmente la negación directa del objeto. Si para esto último se han tenido que indagar las condiciones y presupuestos noéticos necesarios a fin de proceder a la negación directa, como ha sido el caso, nuestra afirmación se refuerza con ello.

Por otro lado, según hemos visto, la dualidad sujeto-objeto es parte importante de la estructura de la presencia, hasta el punto de que ésta se define como la presencia de un objeto *para* o *a* un sujeto. El sujeto debe ser no sólo un sujeto consciente de sí mismo, sino también del objeto,

de tal manera que *advierta la presencia del objeto*, sin la cual se daría el fenómeno contrario: no la presencia sino la ausencia.

Pero, por las razones dichas, no resulta metodológicamente favorable analizar el fenómeno del *no* partiendo de esta dualidad del *sujeto y el objeto*, sino, precisamente, de la que nos ofrece la *presencia y ausencia* de un objeto *ante*, *o* a, o *para* un sujeto, por los motivos que veremos.

Por último, debemos percatarnos de que la misma presencia y ausencia (o aparición y desaparición) constituye en sí misma una otredad de tanta o mayor radicalidad que la que nos ofrece el *hoc ens non est illud ens*, este ser no es aquél, propuesto por Aquino, o el *yo sujeto afirmante no soy el objeto afirmado*, que nosotros proponemos como primera y originaria.

En efecto, la presencia y la ausencia, en su ámbito estricto, proporcionan una profunda e inigualable otredad entre el objeto y el *no* o la nada de ese objeto.

No se trata, es verdad, del *no* total o la nada total, pero sí de la nada o el *no* en relación con el objeto del cual fue la presencia. En ese respecto, el *no* o la nada son totales, porque el fenómeno no se lleva a cabo mediante el desplazamiento de una cosa por otra, como quería Bergson, sino por desplazamiento de un objeto respecto de sí mismo: es el objeto el que desaparece, no necesariamente apareciendo en su lugar otra cosa, ni necesariamente apareciendo la cosa en otro lugar.

La alteridad, división, otredad o grieta advertida en el "este ente *no es* aquel ente", o la advertida en "el sujeto afirmante *no es* el objeto afirmado", en medio de la diversidad que implican, no constituyen un 'no' fundamental, ya que ambos extremos negados *son*, y si no lo fueran no tendrían siquiera la posibilidad de que uno *no fuera* el otro. Entre la ausencia y la presencia de un objeto, en cambio, no se da —dentro del ámbito mismo del objeto ausente o presente— comunidad entitativa alguna. No se diferencia a un objeto de otro objeto (o de un sujeto), sino a un objeto presente de su propia negación como presente (es decir, ausente).

El señalamiento hecho por Gaos de que el 'no' no denota objeto alguno deja ver patentemente el nivel radical de la otredad que en ese 'no' de la ausencia se nos esclarece.

No se trata de un 'no' completo (que se refiriese a la totalidad de la realidad) pero sí de un completo *no* (en el que no resta nada de realidad del objeto negado). Sería una nada completa pero singularizada por el objeto negado (que es connotado y *no* denotado); sería, respecto del objeto ausente o desaparecido, su completa o pura nada, aunque sólo

en ese respecto. Ya dijo Gaos que la nada podría ser determinante de algo, y también por algo determinada. Un triángulo de dos ángulos es nada, y es nada también un cuadrado redondo, pero son *dos nadas* singulares y mutuamente distintas porque los objetos mentales connotados por el *no* de la nada son distintos mutuamente. Aquí la nada se singulariza por el objeto negado que connota. Para emplear la expresión del *magister* Eckhart, aunque con contexto y significado diversos, el *no* representa la otredad más fundamental, porque nos sugiere el *unum purum nihil*: pura nada, pero una.

IV

ANTINOMISMO EN LA FILOSOFÍA DE JOSÉ GAOS

En sus ya mencionadas obras cumbres, *De la filosofía* y *Del hombre*, nuestro autor se manifiesta arrastrado por una corriente antinómica que le es irrefrenable. Aunque "Las antinomias" son apenas un capítulo o lección de los citados libros (Lección XVI en *De la filosofía* y XXXVIII en *Del hombre*), integrados cada uno por más de treinta lecciones o capítulos, el carácter antinómico del pensamiento atraviesa la principal producción filosófica en ellos contenida.

Esta realidad, que resulta clara con la mera lectura de los mencionados escritos, es reconocida y subrayada por uno de sus más destacados discípulos, Luis Villoro, al decirnos que el tema vertebral de *De la filosofía* es "el carácter antinómico de la razón",[1] pues a lo largo del curso del que el libro es su contenido, "muchos problemas desembocaban en alternativas que se presentaban irresolubles para la razón pura",[2] lo que obligará a buscar otros caminos, en su caso originales, para resolver cuestiones que son categorías básicas en el pensamiento filosófico fundamental.

Esta perspectiva del saber último no viene exigida sólo por la *condición límite* de las cuestiones abordadas, sino que, al parecer, es un constitutivo propio de la razón humana. En efecto, las antinomias del pensamiento no aparecen aquí, como en Kant, al enfrentarse con los supuestos entes metafísicos, sino en la resolución misma de problemas simplemente fenoménicos. Como ha observado con agudeza el propio Villoro, en esas obras se trata en realidad de disyuntivas entre *concepciones opuestas acerca de lo fenoménico*:[3] es ésta una diferencia grande, además de otras que veremos, respecto de las antinomias de Kant.

[1] L. Villoro, "Prólogo" a J. Gaos, *De la filosofía*, en *Obras completas*, t. XII, p. VII.
[2] *Ibid.*, p. XXII.
[3] *Cfr. ibid.*, p. XXIV.

El mismo contenido de lo fenoménicamente experimentado puede concebirse de diversos modos. Adelantándonos en el tratamiento de estas cuestiones, diríamos que para Gaos no se darán, a final de cuentas, razones definitivas para salir de la disyunción; habrá que apelar para ello a motivos vitales personales. Ya hemos visto en el capítulo primero del presente estudio que Aristóteles, según Gaos, resuelve la antinomia presentada en el libro *Lambda* de su *Metafísica*, entre la prioridad del acto o la potencia, apelando a argumentos no teoréticos.

1. *La antinomia fundamental*

Desde el principio de su acceso al tema, Gaos reconoce que su tratamiento de las antinomias se distingue de modo claro del que hace Kant. Son varios los componentes de estas distinciones, no todas —y quizá las principales— explicitadas por Gaos, por lo que tendremos que hacerlas explícitas nosotros.

Las diferencias más notables, a nuestro juicio, no se refieren propiamente a los conceptos enfrentados en las antinomias de uno y de otro, aunque Gaos comienza con ellas. En la lectura que hemos hecho de "Las antinomias" en *De la filosofía* y en *Del hombre*, hemos encontrado que en el primero se detiene, aunque no de modo exclusivo, en el contenido de las antinomias mismas, es decir, en los conceptos o proposiciones contrapuestos, mientras que en el segundo atiende directa, aunque tampoco exclusivamente, a las razones prácticas o motivos por los que en la historia se opta en favor o en contra de uno de los brazos de la antinomia.

Las parejas de términos antinómicos encontrados en las lecciones mencionadas permiten decir a Gaos que las antinomias explícitas suyas son distintas de las antinomias kantianas. Si acudimos a los textos de ambos autores encontramos que las cosas se hallan precisamente de esa manera. Las antinomias kantianas según *De la filosofía* son cuatro, enunciadas así: finitud o infinitud del espacio y del tiempo, división o indivisión del espacio y el tiempo, necesidad o no de una causa primera, y libertad o naturaleza.[4]

Por su parte, Kant, en su *Crítica de la razón pura*, hace la misma enumeración, pero expuesta de otra manera: "que el mundo tenga un comienzo; que mi yo pensante sea simple y, consiguientemente, incorruptible; que este mismo yo sea, a la vez, libre en sus actos voluntarios; que, finalmente, todo el orden de las cosas que constituyen el mundo

[4] *Cfr.* J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 373.

proceda de un primer ser del que todo reciba su unidad y su adecuada conexión".[5] Y aún mejor expuesto en forma alternativa:

Si el mundo tiene un comienzo y su extensión posee un límite en el espacio; si hay o no en alguna parte, acaso en mi yo pensante, una unidad indestructible e indivisible, o bien no existe más que lo divisible y pasajero; si soy libre en mis acciones o bien, como ocurre con otros seres, estoy sometido a la dirección de la naturaleza y del destino; si existe, finalmente, una causa suprema del mundo, o bien son las cosas naturales y su orden lo que constituye el objeto definitivo al que debemos atenernos en todas nuestras consideraciones...[6]

El propio Kant nos hace ver que estas *fórmulas áridas* contienen el fundamento de las *legítimas aspiraciones de la razón*, "las brillantes pretensiones que extienden más allá de todo límite empírico el ámbito de esa misma razón".[7] Para la solución de estas cuestiones, "el matemático entregaría gustoso toda su ciencia, ya que ésta no puede proporcionarle satisfacción alguna en lo tocante a sus fines supremos y de más interés para la posibilidad de seguir preguntando indefinidamente".[8]

Bien pudiera ocurrir que solucionar tales antinomias tuviese como *motivo* esta finalidad de saber, puramente teorética, y de seguir preguntando, en consonancia con la idea etimológica primitiva acerca de la filosofía, según la cual su significado es, justamente, el de amor al saber.

Es verdad, pues, que las diferencias entre Gaos y Kant en relación con las antinomias se refieren sin duda al contenido nocional de éstas, como veremos enseguida, pero el motivo por el cual el hombre las resuelve no tiene una diferencia menor en Kant y en Gaos, como también veremos. Porque entre los motivos principales que aduce Gaos para enfrentarse con la resolución antinómica filosófica no se haya precisamente —y ello es digno de extrañarse— en la disposición progresiva de *saber más y más*, sino en movimientos no intelectuales que forman el aspecto medular de José Gaos frente a las antinomias.

De cualquier manera, retengamos ahora que el contenido sustancial que forma el cuerpo de sus antinomias son las cuestiones predichas y, para mayor esclarecimiento, reiteradamente repetidas:

si el mundo existe desde toda la eternidad o si tiene un comienzo; si el espacio cósmico está ocupado por seres hasta el infinito o bien está encerrado dentro de ciertos límites; si existe en el mundo algo simple, o

[5] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A463/B491.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*, A464/B492.

bien hay que dividirlo todo hasta el infinito; si hay un modo de producir y originar debido a la libertad, o bien todo depende de la cadena del orden natural; si existe, finalmente, un ser completamente independiente y necesario en sí o bien todo está condicionado en su existencia y es, por ello mismo, dependiente de otra cosa, también contingente en sí.[9]

En el atento estudio de las antinomias presentado por Kant se observa subyacentemente un deseo de *resolverlas*, y en cierto modo las resuelve, aunque la manera de hacerlo y la conclusión resultante sea para nosotros discutible así como inadmisible para el poskantismo.

Este conjunto de antinomias, aunque merecedor de respeto por parte de Gaos —y no pudiera ser menos—, es no obstante calificado por él como insuficiente. No sólo porque, según ya dijimos, los términos biunívocos de las antinomias hallados por Kant son más numerosos, sino porque para él no serían las antinomias *principales*, y requerirían de una condensación en lo que reiteradamente denomina *la* antinomia.[10] A ésta se refiere múltiplemente en *De la filosofía*, conjeturando la posibilidad de reducirlas todas a ella misma,[11] considerando conveniente *saltar* de la primera antinomia kantiana "a *la* antinomia del curso".[12] En cambio, en su lección correspondiente en *Del hombre* no se menciona ya a *la* antinomia con el artículo determinado, aunque puede atisbarse cuál es la antinomia como tal, asunto que no puede aún definirse con seguridad en *De la filosofía*.

Para Luis Villoro, quien —recuérdese— nos ha dicho que el tema vertebral del libro *De la filosofía* es "el carácter antinómico de la razón",[13] las antinomias principales en Gaos serían las que se desprenden de las tres grandes clases de conceptos (universales, singulares y plurales), en especial al plantearse de forma muy clara el problema de la existencia —ideal o real— de los objetos a que se refieren los conceptos o ideas universales.[14] Al objeto de estas ideas universales les corresponde una existencia ideal, no metafísica. Ésta sería, para nosotros —no para Villoro ni para Gaos— la antinomia propiamente tal.

[9] *Ibid.*, A481/B509.

[10] *Cfr.* J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 373.

[11] *Cfr. ibid.*, p. 375.

[12] *Ibid.*, p. 377. Esta reducción de las antinomias a *la* antinomia se menciona más de una vez. Véanse las pp. 379 y 380.

[13] L. Villoro, "Prólogo" a *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. XXII.

[14] *Cfr. ibid.*, p. XII. A este asunto hemos dedicado el capítulo I de la presente obra: "Objetos ideales y entes metafísicos", porque pensamos que aquí se localiza en verdad *la* antinomia de la filosofía de Gaos, sea él o no consciente de ello.

Se presenta un problema en la segunda clase de conceptos: "los conceptos individuales" cuyo término de referencia exclusivo sería un individuo. La antinomia residiría, nuclearmente, en saber si poseemos conceptos individuales, y la referencia al sujeto pensante que sería necesaria para individuarlos.[15]

Finalmente, resultarán también antinómicos los conceptos en su tercera clase, los conceptos plurales, por su contraste y diferenciación con los conceptos universales y con los singulares. Pero

> a las antinomias señaladas a propósito de las tres clases de conceptos se sobreañaden la de los conceptos *finito* e *infinito*. Todas ellas podrían reducirse, en última instancia, a una fundamental; aunque, a decir verdad, Gaos no se preocupe lo bastante para mostrar detenidamente esta reducción. *La* antinomia fundamental sería, dicho en términos sencillos, la que estaría en la base de la alternativa realismo-idealismo[16]. "Es —dice Villoro— el viejo círculo de la relación sujeto-objeto, *'la aporía general del conocimiento'*, como la llamaba Hartmann."[17]

En su ya mencionado afán de exhaustividad, Gaos nos presenta "cuatro combinaciones" de las dos antinomias de referencia:

> Sujetos finitos *en* mundo finito: finitismo absoluto;
>
> Sujetos finitos *en* mundo infinito, diviso o no, o creado[18] por un Dios infinito;
>
> Sujeto infinito *de* mundo finito;
>
> Sujeto infinito *de* mundo infinito —de sí: infinitismo absoluto.
>
> De estas cuatro combinaciones, las dos extremas, las del finitismo y del infinitismo absolutos, son las dos más consecuentes consigo mismas y con todo; y sin embargo, en la historia se pensaban prácticamente con exclusividad solas la segunda y la cuarta, la de sujetos finitos, pero *en* un mundo infinito o creado por un Dios *infinito*, y la del sujeto-objeto infinito.
>
> ¿Será posible elegir por *razones* entre ambos términos...?[19]

[15] A este asunto hemos dedicado el capítulo II de esta obra, "El conocimiento del singular".

[16] L. Villoro, *op. cit.*, p. XXII.

[17] *Ibid.*, p. XXIII. *Cfr.* la influencia de Nicolai Hartmann sobre Gaos (de quien tradujo seis libros, cinco de los cuales versan sobre ontología), en F. Salmerón, *Escritos sobre José Gaos*, p. 149.

[18] Corregimos la citada edición en donde se dice *creador*, cuando nosotros suponemos que quiere decir *creado*.

[19] J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 381.

En *Del hombre*[20] la antinomia se formulará de una manera más completa, según veremos, cuando Gaos analice, como después lo haremos nosotros con él, que esta antinomia no puede resolverse por razones, sino por lo que llama *opción emocional*.

2. *Si las antinomias son contradictorias*

En virtud, de que las antinomias resultan en buena parte irresolubles y deben ser resueltas por procedimientos no racionales, notamos en nuestro autor una proclividad a identificar la antinomia como contradicción entre dos proposiciones (o incluso en ocasiones entre dos conceptos en donde los subsecuentes juicios se consideran de manera implícita).[21] A veces, es verdad, no dice abiertamente que los factores de las antinomias son *contradictorios*, pero lo afirma con términos paralelos o incluso idénticos: lo más propiamente antinómico es "la contrariedad mutuamente excluyente";[22] o bien se refiere en determinadas coyunturas álgidas a un "antinomismo radical".[23] En cualquier caso, no puede dejar de reconocerse que la postulación de las antinomias expuestas por Gaos acentúa, y quiere acentuar, su *oposición máxima*, para que la *oposición* no nos pueda llevar a una explicación racional, sino a una *opción* al margen de las razones explicativas que pudieran darse; que la *oposición* racional nos lleve a la *opción* emocional.[24]

En Kant notamos, en sentido contrario, una búsqueda de la solución: no todas las antinomias son expresiones contradictorias. A veces "nos hallamos ante un problema arbitrario",[25] como nos dice al inicio de su capítulo "La antinomia de la razón pura", y nos precave de no caer "en la tentación de abandonarse a una desesperación escéptica" que significaría "la muerte de una filosofía sana", o, como lo expresa en frase feliz, la "eutanasia de la razón pura",[26] aunque acepta, en su *Antitética de la*

[20] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 478.

[21] Le cabe la duda a Gaos de que el origen de las antinomias kantianas no se encuentra en su verdad o falsedad, en que los juicios expresen o no la realidad, sino en los conceptos mismos. "Bien pudiera ser que las propias antinomias kantianas dependieran en el fondo más de los conceptos mismos de los existentes metafísicos que *de éstos*" (J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 375).

[22] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 481.

[23] *Ibid.*

[24] No podemos tampoco dejar de reconocer que para Gaos en la filosofía tradicional la *oposición máxima* es la contradicción. *Cfr. De la filosofía*, obras completas, t. XII (pp. 375, 376 y 378) y *Del hombre* (p. 476).

[25] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A411/B438.

[26] *Ibid.*, A406/B434.

razón pura, que en ella hay un *conflicto.*[27] Pero no se inclina a aceptar el conflicto para tomar partido de buenas a primeras, sino que nos invita a una investigación que examine lo que realmente nos importa.[28] Pues lo que importa es "formular proposiciones sintéticas, ni afirmativas ni negativas",[29] aunque a veces no se pueda.

En más de una oportunidad Kant no presenta las antinomias como una contradicción, sino como un contraste,

> un extraño contraste: las mismas razones de las que se infirió en la tesis la existencia de un primer ser, son después empleadas en la antítesis para inferir, con el mismo rigor, su no-existencia. Primero se dijo: *existe un ser necesario,* porque todo el tiempo pasado incluye en sí la serie de todas las condiciones y, consiguientemente, también lo incondicionado (lo necesario); ahora se dice: *no hay un ser necesario,* ya que todo tiempo pasado incluye en sí la serie de todas las condiciones (que, consiguientemente, son, a su vez, todas condicionadas),[30]

lo cual nos conduce al análisis de los argumentos correspondientes.

Aquí se encuentra el prototipo de la exposición kantiana de una antinomia, con la ventaja de que se refiere a un tema metafísico fundamental de la *Crítica de la razón pura*: la existencia de Dios, que será también primordial, como veremos, en el propio Gaos.

Esto lo ilustra Kant con un claridoso ejemplo en donde vemos que la supuesta contradicción se refiere no a las realidades contrapuestas, sino al punto de vista con que las observamos: "el modo de argumentar es en ambos casos perfectamente conforme a la razón humana ordinaria, la cual tiene frecuentes desavenencias consigo misma al considerar su objeto desde dos puntos de vista distintos".[31] El debate entre dos célebres astrónomos es lo suficientemente notable como para ser narrado por Kant: "uno de los dos astrónomos sostenía: *la luna gira alrededor de su eje*, puesto que siempre enseña a la tierra la misma cara. El otro afirmaba: *la luna no gira alrededor de su eje*, ya que siempre enseña a la tierra la misma cara. Ambas conclusiones eran correctas según el punto de vista que se adoptara para observar el movimiento de la luna."[32]

[27] *Cfr. ibid.*, A421/B448.

[28] *Cfr. ibid.*, A 418/B445 nota. En A447/B475, emplea un término más fuerte, pues el entendimiento no ya *investiga* sino que *escudriña.*

[29] *Ibid.*, A434/B462.

[30] *Cfr. ibid.*, A459/B487.

[31] *Ibid.*, A461/B489.

[32] *Ibid.*

Este ejemplo se simplifica hasta convertirse en algo frecuente y banal:

> un juego de las escuelas dialécticas consistía en preguntar: cuando una bola no pasa por un agujero, ¿qué hay que decir: que la bola es demasiado grande o que el agujero es demasiado pequeño? En este caso da lo mismo cuál es el modo de expresión que escojamos, ya que ignoramos cuál de las dos cosas es la que está ahí a causa de la otra. No decimos, en cambio: este hombre es demasiado grande para el traje, sino el traje es demasiado pequeño para este hombre.[33]

Ya se puede entrever que las antinomias no se hallan tanto en las proposiciones presuntamente contradictorias, sino en el punto de vista bajo el que consideramos el objeto. Apurándonos podríamos decir que se trata de alternativas metodológicas, y ello tiene relieve para nuestro estudio sobre Gaos, porque pensamos que donde Gaos no ha aplicado un verdadero análisis racional es precisamente en el método elegido tanto para estudiar *la filosofía* como para estudiar *el hombre.*

Para Kant, por ejemplo, la premisa mayor del silogismo puede tomarse en el *sentido trascendental,* mientras que la menor se toma en el sentido empírico.[34] Por esto establece Kant dos tipos de *contraposición* (no aún de *contradicción*): *oposición dialéctica* y *oposición analítica* a la que denomina, sí, *contradicción.*[35] Por ejemplo, "no puedo decir que el mundo sea *infinito,* ni respecto del tiempo pasado ni respecto del espacio, ya que un concepto de magnitud como el de una infinitud dada es empíricamente imposible [...] ni diré tampoco: el mundo *es finito.* En efecto, un límite absoluto es igualmente imposible desde el punto de vista empírico."[36] Pero sí puedo considerarlo *indefinido*: infinito sucesivo y nunca completo.[37]

Esta antinomia de finitud e infinitud (espacio-temporal), aunque se arbitra aquí a modo de ejemplo, para ilustrar cómo no todas las antinomias son contradictorias, resulta muy atingente por dos razones: porque la pareja antinómica finitud-infinitud es una antinomia principal para Gaos, según hemos visto arriba,[38] y veremos más adelante;[39] y porque para

[33] *Ibid.*, B480/B 518.

[34] *Cfr. ibid.*, A500/B 528. *Cfr.* L. Brunschivicg. "La technique des antinomies kantiennes", pp. 4 y ss.

[35] *Cfr.* I. Kant, *op. cit.*, A504/B532.

[36] *Ibid.*, A520/B548.

[37] *Cfr. ibid.*, A524/B552.

[38] *Cfr.* J. Gaos, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII, p. 381.

[39] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII, p. 478.

Aristóteles, la imposible infinitud de la cantidad es lo que prueba que el acto puro, Dios, no puede tener cantidad, ni por tanto materia,[40] asunto metafísico básico tanto para Aristóteles como para Kant y el propio Gaos.

Caben, además, otro tipo de perspectivas ante cuestiones antinómicas, sin que debamos encerrarnos en un rígido *aut, aut*, que nos orille a optar entre los extremos por motivos no racionales, según la tesis de Gaos en la que después nos detendremos. Así, en la antinomia libertad (espontánea) y naturaleza (predeterminada), la causalidad que en ella se debate puede considerarse desde dos puntos de vista distintos: "en cuanto causalidad propia de una cosa en sí misma, como *inteligible* por su *acción*, y como concausalidad propia de un fenómeno del mundo *sensible* por sus efectos".[41] "El único resultado al que podríamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que esa antinomia reposa sobre una mera ilusión, que naturaleza y causalidad por libertad *no* son incompatibles."[42]

Nos parece que en este aspecto hemos de atender las agudas observaciones de Verneaux: las fórmulas respecto del principio de contradicción pueden variar. La inicial puede ser ésta, que encontramos en la *Metafísica* de Aristóteles: *impossibile est idem esse et non esse simul*, es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto bajo el mismo punto de vista. Quizá la más apropiada, por referirse más a los juicios contradictorios que a la propia contradicción ontológica, sea la que encontramos en Tomás de Aquino: *Affirmare et negare simul impossibile est*,[43] es imposible afirmar y negar a la vez; dos juicios contradictorios no pueden ser a la vez verdaderos.

Se comprende que estas fórmulas deben tomarse estrictamente. Las palabras *idem*, *secundum idem*, *simul*, no están siempre expresadas, pero están siempre sobreentendidas. Traducimos *simul* por "a la vez"; significa no sólo el tiempo, sino también el punto de vista: "al mismo tiempo y bajo la misma relación". Pues no hay ninguna contradicción en que una cosa exista en un momento y no exista en otro momento. Igualmente, no hay ninguna contradicción en afirmar o negar dos cosas distintas o la misma según dos puntos de vista diferentes, lo que equivale al caso precedente; por ejemplo: esto es bueno (para el gusto) y no es bueno

[40] *Cfr.* Aristóteles, *Física*, VIII, 10, 267 b 18–25.

[41] I. Kant, *op. cit.*, A538/B566.

[42] *Ibid.*, A558/B586.

[43] *Cfr.* Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, 83, *Summa Theologiae*, I–II, q. 94, a. 2.

para la salud. "*La mayoría de las antinomias que constituyen la fuerza dialéctica hegeliana son falsas antinomias, no constituyen verdaderas contradicciones.*"[44]

Paralelamente, Brugger nos advierte que la *apariencia* de la contradicción se suele encontrar en la definición misma de la antinomia. "Entiéndase por antinomia la *aparente* contradicción entre proposiciones demostradas o la contradicción real entre proposiciones *aparentemente* demostradas."[45] La apariencia de contradicción puede tener un fundamento objetivo cuando se trata de realidades que sólo pueden ser conocidas analógicamente por nosotros, a lo que nos referiremos también después.

Todo lo anterior no quiere en modo alguno decir que las antinomias filosóficas deben considerarse como aparentes o inocuas, sino lo contrario. Sin llegar al punto de Gaos, para quien la razón es constitutivamente antinómica, el discurso de la filosofía a lo largo de su historia se encuentra lleno de antinomias, y una buena parte del quehacer del filósofo es el de habérselas con ellas. Sin embargo, sería erróneo, o al menos unilateral, hipertrofiarlas, considerándolas contradictorias, viendo sólo la difícil cara de la antinomia, lo cual pensamos que es el camino seguido por Gaos, para concluir —bien que más parece finalidad que conclusión— su irresolución racional, y salvarlas mediante una senda vitalista. Creemos más acertado, en este punto, la labor kantiana en la que se analiza si las antinomias son tales, y, en ese caso, el modo de resolverlas.

3. *Las opciones vitales ante las antinomias*

Al hipertrofiar los diversos problemas antinómicos que se le presentan o se presenta a sí mismo y visualizarlos como contradictorios en sus parejas de términos de juicios, Gaos se abre el paso para acceder a lo que es quizá el punto central de pensamiento en *De la filosofía* y en *Del hombre*. Ello hace, en efecto, asequible su propósito genérico: explicar el modo de ser de la metafísica a través del modo de ser del hombre, como ocurre en su *De la filosofía*; y explicar el modo de ser del hombre mediante el modo de ser de la metafísica, como acaece en *Del hombre*.

Las antinomias son, ante todo, materia de opción. Además de lo que haya de hacer en torno a ellas, se llega a un punto —si es que no se

[44] R. Verneaux, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, p. 232. Las cursivas son mías.

[45] W. Brugger, *Diccionario de Filosofía*, voz *Antinomia*.

parte ya de él— según el cual no queda otro recurso que el de *optar* irracionalmente por un brazo o el otro de la antinomia.

La lección XVI de *De la filosofía*, dedicada exclusivamente a las antinomias, se destina, a su vez, a

> la cuestión de *elección* entre dos conceptos o concepciones, igualmente, como *real* una de ellas y puramente *posible* en el sentido de puro concepto o concepción de otra Pero en el punto de esta *elección* es donde resulta que habría razones igualmente concluyentes para *elegir* cualquiera de las dos, o que no hay razón verdaderamente concluyente en definitiva para *elegir* ninguna de ellas. Y ésta viene a ser la nueva cuestión: por qué no habría razones verdaderamente concluyentes para *elegir* entre dos conceptos o concepciones contradictorias, la real y la puramente posible o conceptual, siendo así que, lógicamente, de dos proposiciones tales tienen que ser la una verdadera y la otra falsa.[46]

Nótese que el criterio kantiano expuesto aquí por Gaos para discernir la veracidad de las proposiciones alternativas no es un *criterio de verdad* sino un *criterio de elección*: "el único criterio para *elegir* entre proposiciones contradictorias sería la verificación fenoménica de sus conceptos, o que éstos objetiven fenómenos".[47]

La cuestión se reitera con insistencia:

> ¿Por qué no habrá razones verdaderamente concluyentes para *elegir* entre dos contradictorias concepciones del mundo, realista e idealista, la verdadera y la falsa?
>
> Será posible *elegir*, por *razones*, entre ambos términos [un mundo infinito o un mundo finito —creado por un Dios infinito—] o se elegirá de hecho entre ellos por [...] *irracionales motivos*..."[48]

El mismo asunto se repite en el capítulo destinado a las antinomias en *Del hombre*. Porque cuando "no es posible probar la verdad de una [tesis] en forma que sea imposible, toda ulterior discusión de la verdad de la una u otra [...] sólo es posible *optar* irracionalmente [...]. Entre la

[46] J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 375. Los términos *elegir* y *elección*, *optar*, y *opción* han sido subrayados por mí, en el texto relativo a esta nota y a las demás paralelas.

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid.*

verdad de una de las tesis de cada pareja y la falsedad de la contradictoria *se opta...*"[49]

Para Gaos, cuando en la historia de la filosofía se suceden alternativamente concepciones contrarias, hay razón para sospechar la índole antinómica de éstas. La razón es que donde no se puede probar la verdad, de forma que sea imposible toda ulterior discusión, sólo resta *optar* irracionalmente, es decir, emocional o mocionalmente, por la verdad de una de las alternativas. La alternancia de las *opciones* sería motivada, a su vez, aunque sólo fuese por el afán de discrepar de la filosofía anterior, el cual afán "ha dominado siempre a los filósofos".[50]

La actitud intelectual ante las antinomias es en Kant muy diferente. Ya observamos que su primera reacción ante ellas no es la de aceptarlas como tales, según hemos visto en Gaos, sino que requiere el análisis de la antinomia misma para ver si entre sus términos hay una antinomia auténtica, sin concederle más que en contadas ocasiones el adjetivo de *contradictoria*, como en cambio vimos que hace José Gaos con frecuencia.

Además de la averiguación[51] para ver si las supuestas antinomias son verdaderamente tales, quizá con ánimo de que no lo sean, se introduce en la tarea de seguir paso a paso la argumentación que fundamenta cada propuesta, con el objeto de ver si racionalmente se puede llegar a una conciliación o, en caso contrario, a una consecuencia racional en favor de uno de los extremos alternativos antinómicos, no sea que nos hallemos ante un *problema arbitrario*,[52] y no ante un verdadero conflicto.[53]

En cualquier caso, más que referirse a una *opción*, prefiere aludir a una *adopción*,[54] sin precipitarse, no obstante, a ella, ya que *puede ser útil una duda dilatoria*,[55] en búsqueda de una síntesis, aunque a veces no resulte posible,[56] porque la respuesta racional a una de las antinomias presentada puede ser *una pretensión audaz*.[57]

[49] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 476.

[50] *Ibid.* Anotamos ahora cómo José Gaos parece contentarse con la alternancia histórica de dos concepciones, para admitir la sospecha de su antinomismo, y aceptando éste como tal, sin ulterior indagación.

[51] Kant emplea el término de *investigación que examine*, *Crítica de la razón pura*, A418/B445.

[52] *Cfr. ibid.*, A411/B438.

[53] *Cfr. ibid.*, A421.

[54] *Cfr. ibid.*, B434, véase también A 466/B494.

[55] *Cfr. ibid.*, A424/B 425.

[56] *Cfr. ibid.*, A444/B472-A445/B473.

[57] *Cfr. ibid.*, A451/B479, refiriéndose aquí a lo que es para nosotros la más difícil antinomia kantiana: la determinación de la naturaleza o la espontaneidad de la libertad.

Por otro lado, dentro de un texto mucho más amplio que el de Gaos, las referencias a una posible *decisión* por uno de los extremos de las antinomias son escasas y sobrias,[58] pareciéndole factible detenerse en un *estado permanente de vacilación*,[59] ya que desear resolver todos los problemas supondría una *presunción extravagante*,[60] *la presunción de saberlo todo*,[61] anotando que el *no contestar es también una contestación*,[62] pues hay antinomias que rebasan nuestra capacidad de *decidir*.[63]

Cuando para Kant no es posible *pronunciar una sentencia definitiva*, entonces *no queda otro remedio* que convencer a ambas partes que *luchan por nada*, creyendo que hay una realidad donde no existe ninguna. "Éste es el camino —concluye Kant— que vamos a seguir ahora."[64] Esto también, según Kant, "*no abona el terreno del escepticismo*, sino *el del método escéptico*, el cual puede exhibir, a través de la dialéctica, un ejemplo del gran servicio que puede prestar siempre que los argumentos de la razón se enfrenten unos a otros con la mayor libertad".[65] Por ello, *es necesario seguir preguntando*,[66] aunque a veces haya dificultades que *no puedan vencerse por medio de ningún compromiso, sino sólo cortando el nudo entero*,[67] si bien nuestras pretensiones sean las de *llegar a una avenencia entre las dos posturas*.[68]

Independientemente de que estas dilaciones en la resolución de las antinomias, en caso de prolongarse *sine tempore*, pueden conducirnos al agnosticismo en cuestiones metafísicas y antropológicas básicas, e independientemente de que la discutible diferencia entre el escepticismo y el método escéptico no nos impida desembocar en el propio escepti-

[58] Podemos encontrarla en *Crítica de la razón pura*, A457/B485 expresada en términos negativos: "dejando sin decidir". Igualmente, en A465/B493, pero para pedir una aclaración rigurosa a fin de comprender "las razones que han inducido a los participantes *a decidirse* por uno de los bandos". Se refiere también a una elección previa en A422/B503. Y considera el adherirse a una de las dos posiciones en litigio como *la única salida a un* compromiso A475/B503. Emplea también esta expresión, *escoger*, en A490/B518 o *rechazar* ambas posturas A501/B529.

[59] *Cfr. ibid.*, B530/A502.

[60] *Cfr. ibid.*, B530/A502.

[61] *Ibid.*, A 486, B 514.

[62] *Cfr. ibid.*, A479/B507 nota de Kant, refiriéndose a las ideas cosmológicas trascendentales.

[63] *Cfr. ibid.*, A482/B510.

[64] *Ibid.*, A502/B530.

[65] *Ibid.*, A535/A507.

[66] *Cfr. ibid.*, A515/B543.

[67] *Cfr. ibid.*, A529/B557.

[68] *Cfr. ibid.*, A530/B558.

cismo que quiere evitarse, debemos admitir que la actitud de Kant ante las antinomias predichas es muy diferente de la tomada por Gaos. Se ve que Kant quiere evitar a toda costa, hasta su límite agnóstico o escéptico, la necesidad de decidir o de optar por alguno de los extremos, mientras que la perspectiva del filósofo hispano-mexicano, ante las antinomias de Kant y las suyas, tiende, al revés, a colocar los problemas de modo que se haya de llegar a una opción vital —que incluso llama irracional— para resolver supuestamente esas alternativas racionales. Nos parece que este punto resulta imprescindible para entender el pensamiento de Gaos, pues más de uno podría pensar, debido al tema común de las antinomias, que se encuentra impregnado de kantismo, teniendo en cuenta que para José Gaos en "la indagación de las antinomias [...] en la forma más completa posible, lo mejor será edificar sobre los cimientos puestos por Kant".[69]

4. *Motivos de las opciones*

Las opciones resolutorias de las antinomias no son, como hemos visto, propiamente racionales. Las hemos denominado *vitales* no porque la razón no se encuentre dentro del campo de la vida humana, siendo como es lo más importante de ella, sino para evitar el calificativo de *irracionales* que Gaos aplica a sus opciones ante las antinomias del pensamiento. En efecto, no pensamos que sus propios motivos para las opciones mencionadas puedan recibir el calificativo de irracionales, y hemos preferido, de momento, adjetivarlos de una manera más aséptica.

Sin embargo, para entender el pensamiento de Gaos, resulta clave introducirnos rigurosamente en *los motivos a los cuales apela para llevar a cabo las opciones que sugiere ante las antinomias presentadas.*

Como vimos, "el único criterio para elegir entre proposiciones contradictorias sería la verificación fenoménica de sus conceptos, o que éstos objetiven fenómenos".[70] Cuando esto no es posible, como en el caso de los entes metafísicos, o cuando las verificaciones fenoménicas equilibran la balanza racional entre los extremos antinómicos, sería necesario acudir a *motivos* diversos de los puramente racionales. Por de pronto, es importante *conocer la posibilidad de la opción*, porque, una vez conocida esta posibilidad, ella puede *actualizarse ad libitum*,[71] es decir, según se quiera. "Es como lo que pasa con ciertos dibujos, que pueden verse

[69] J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 373.
[70] *Ibid.*, p. 375.
[71] *Cfr. ibid.*, p. 377.

en hueco o en relieve, según se quiera y en cuanto se quiere, sin más que un pequeño movimiento de percepción, y apercepción..."[72]

Nuestra pregunta, entonces, debe formularse ahora del modo que sigue: ¿Qué naturaleza tienen los *motivos* para *querer* uno de los brazos de la antinomia con preferencia sobre el otro? *Querer* una alternativa sobre otra no puede ser suficiente para que la preferida sea verdadera y falsa la desechada; la verdad y la falsedad no son productos libertarios de los actos volitivos. Puedo querer que algo sea falso o verdadero, pero no por ello será ni verdadero ni falso. La verdad y el error hacen referencia a la realidad de las cosas y no a las apetencias de la voluntad del que juzga porque así lo quiere.

Debe por tanto buscarse un *motivo* de ese querer por el que opto en favor o en contra de una de las alternativas de la antinomia.

Ya hemos explicado que Gaos se refiere a *la* antinomia de forma paradigmática o sintética de la serie de antinomias encontradas en sus dos obras *De la filosofía* y *Del hombre*, pero que no resulta evidente señalar cuál de las varias antinomias paradigmáticas o sintéticas que nos presenta es determinadamente *la* antinomia. Para Luis Villoro[73] podría tratarse de la antinomia proveniente de los conceptos de finito e infinito, de los que nos hemos ocupado en otro capítulo de la presente obra, "La filosofía del 'no' ". La antinomia *finito-infinito* es en Luis Villoro el preámbulo para arribar a la alternativa *realismo-idealismo*, de la que no tardaremos en atender cuando debamos hablar de otra antinomia para nosotros aún más fundamental que por el momento llamaremos antinomia u opción metodológica.

4.1. Amor y odio en la antinomia de la existencia de Dios

Pongamos como ejemplo, ya no como paradigma, la antinomia finito-infinito, que fue explayada en páginas anteriores. En esta antinomia trata de exponerse la dificultad de definir si existe un Dios infinito o si, por el contrario, todo en el mundo es finito, incluyéndome yo mismo.

Se refiere, en último término, a "dos conceptos contrarios incluso contradictoriamente". Dios es el existente infinito, por ser el existente puro, *versus* la negación de todo ser infinito. La finitud integral (o contingentismo) implica la nada, que es el mal, de manera que la nada pura es el puro mal.[74] Ya en *De la filosofía*, Gaos había reprochado a Kant que

[72] *Ibid.*

[73] *Cfr.* L. Villoro, *op. cit.*, p. XXII.

[74] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 478.

no hubiese tenido en cuenta ni siquiera las categorías *principales*, como la del *ser y la nada*, cuyo puesto en la *Crítica de la razón pura* "puede llamarse apendicular".[75]

Estos conceptos (Dios o el bien, la nada o el mal) no pueden para Gaos afirmarse ni negarse porque no son conceptos de fenómenos, ni conceptos de objetos de conclusiones de premisas cuyos objetos sean fenómenos.

Por tanto, "sólo pueden afirmarse o negarse por una opción emocional y mocional, a saber, la volición de la existencia de Dios o del bien, por un *amor* a los existentes que mueve a querer el bien infinito de ellos, o la volición de la inexistencia de Dios o del mal, por un *odio* a los existentes que mueve a querer la inexistencia de ellos".[76]

En este antinomismo, el del amor y el odio, incluso los del bien y del mal, no son los objetos *directos* del amor y el odio, sino las personas, las ajenas o la propia, a las que se quiere bien o mal en el sentido de querer para ellas el bien o el mal. "El amor y el odio podrían definirse, pues, como las emociones consistentes en motivar, en causar eficientemente la moción de querer el bien o el mal de personas."[77]

Hemos alcanzado una de las consecuencias cimeras de los estudios del exiliado español. El amor y el odio constituyen el motivo para optar ante una de las antinomias metafísicas decisivas: si Dios existe —en la realidad hay un creador infinito— o no existe —en la realidad hay un finitismo o contingentismo total—.

Ya en nuestro capítulo "La filosofía del 'no' " ha quedado anticipada de alguna manera esta propuesta, en el sentido de que el *no* carece de origen en objeto alguno, sino que lo encuentra en el odio del sujeto que niega. Tal importancia adquiere este acto motivo o emotivo del odio en nuestro filósofo, que llega a pensar: "si los seres humanos no fuésemos capaces de odiar, sino únicamente de amar el bien, nunca querríamos el mal, ni el propio ni el ajeno, y *jamás hubiésemos pensado en hacer infinita la existencia*, ni del ente, ni de nadie, o jamás hubiésemos pensado el concepto de *infinito*".[78]

Dramática conclusión: la metafísica es en buena parte la consecuencia del odio del ser humano.

[75] J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 374.

[76] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 478. Las cursivas son mías.

[77] *Ibid.* Llamamos la atención sobre el hecho de que aquí el amor y el odio son *emociones* que motivan o causan la *moción* de querer el bien o el mal. Esto tendrá importancia cuando profundicemos en la naturaleza del *motivo*.

[78] *Ibid.*, p. 479.

4.2. Soberbia y humildad en la antinomia de la existencia de Dios

En *De la filosofía* Gaos aborda este áspero problema de las resoluciones antinómicas, especialmente en referencia con los problemas metafísicos. De modo paralelo a como vemos que lo ha hecho en *Del hombre*, en *De la filosofía*[79] se plantea la cuestión, algo más compleja, de la existencia de un creador infinito *de* un mundo finito o infinito. Esta cuestión se vincula a la de la opción de un sujeto-objeto infinito, es decir, la de un yo trascendente (o trascendental) o un yo empírico, asunto en el cual no podremos detenernos ahora, sino más adelante.

Se pregunta Gaos también aquí si será posible elegir por "razones" entre ambos términos, o habrá que hacerlo por "irracionales motivos": la manifiesta *humildad* capaz de contentarse con no ser más que un vulgar sujeto, o el solapado *orgullo* o descarada *soberbia* incapaz de contentarse con nada menos que ser el sujeto-Dios mismo.[80]

La construcción de Gaos de las antinomias decisivas y las emociones y mociones decisivas se encuentra bien levantada. Quizá demasiado bien...

En efecto, la cuestión metafísica básica (la existencia de Dios) y epistemológica cimera (la existencia de un yo trascendental) se resuelven —precisamente en la *cima* del curso—[81] gracias a opciones adoptadas por las voliciones supremas (el amor y el odio) y gracias a las opciones derivadas de los primeros vicios y virtudes capitales (la soberbia y la humildad).

Quizá este paralelismo de grandiosidad no sea necesario y hasta puede presentar la apariencia de artificial: que lo más alto en el terreno de la teoría pura se resuelva con auxilio de lo también más alto en el ámbito de la teoría práctica.

5. *Multiplicidad de motivos*

Esta composición *arquitectónica* de antinomias teoréticas y opciones vitales resulta explicable. Parecería, en efecto, que las alternativas metafísicas fundamentales, si hubieran de resolverse mediante opciones no racionales, habrían de apelar a su vez a motivos antropológicos también básicos.

Pero no siempre en el complejo ser humano tiene lugar esta armonía o equilibrio entre la razón, la emoción y la moción. En especial, como

[79] *Cfr.* J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 381.
[80] *Cfr. ibid.*, p. 381.
[81] *Cfr. ibid.*, p. 383.

veremos, las relaciones entre el entendimiento y la voluntad constituyen un nudo cuyos entresijos cuesta mucho desatar: hay básicas alternativas de la inteligencia que son adoptadas por banales motivos de la voluntad. En este sentido, resulta notable que los motivos de elección o decisión frente a las antinomias tengan en Kant una base más fácilmente admisible que las presentadas por Gaos, aunque de manera sistemática éstas posean sin duda un explicable mayor empaque.

Vemos oportuno hacer un breve análisis de los motivos que Immanuel Kant nos presenta para salir al paso de las alternativas desarrolladas en su *Crítica de la razón pura*. Aunque el texto que dedica a las antinomias es bastante más extenso que el destinado por Gaos en *De la filosofía* y *Del hombre* a las coyunturas antinómicas, se da entre ambos pensamientos un fenómeno de disparidad: en Kant son pocas (cuatro) las antinomias presentadas, y muchos los motivos gracias a los cuales podrían resolverse.[82] En Gaos, por el contrario, son muchas las antinomias con que nos enfrenta, y pocos, muy pocos, los motivos que explicarían las opciones a tomar.

Por otra parte, el papel de los motivos aducidos por Kant podrían calificarse de ordinarios, comunes, casi *domésticos*, comparados con el amor y el odio, la soberbia y la humildad de José Gaos. Se verá también que varios de los motivos enumerados por Kant son propiamente racionales, a diferencia de los de Gaos, que tienen una naturaleza sólo vital o existencial.

Ya hemos anotado que a veces para Kant las antinomias se resuelven considerándolas *problemas arbitrarios*.[83] Diremos también que a veces *la razón no tiene motivos*[84] para recorrer un determinado camino teorético, pero no los busca, sino que lo deja sin resolución. En otra coyuntura el motivo es la *utilidad* también teorética para mantener una duda dilatoria. Otro motivo para seguir una alternativa y no la otra, es la *dificultad* de ésta,[85] dificultad también de la razón pura. Y al revés, en ocasiones se sigue un camino determinado, aunque ello suponga una pretensión audaz.[86] Aparecen los motivos filosóficamente triviales para mantener una determinada posición: el honor y la seguridad;[87] o puramente emocionales: el *celo ardiente* de una de las partes y la fría afirmación de

[82] *Cfr.* I. Kant, *op. cit.*, A420/B448 y ss.
[83] *Cfr. ibid.*, A411/B438.
[84] *Cfr. ibid.*, A414/B441.
[85] *Cfr. ibid.*, A447/B475.
[86] *Cfr. ibid.*, A451/B479.
[87] *Cfr. ibid.*, A463/B491.

la otra, o personales: nuestras preferencias.[88] Aunque se menciona un *interés práctico* en el terreno de la moral y de la religión,[89] hay también un *interés especulativo* por las conclusiones teóricas a las que —para bien o para mal— se tendrá que llegar. No calla Kant uno de los motivos más comunes y menos confesados precisamente por los intelectuales: *la ventaja de la popularidad* que se puede obtener al acogerse a uno de los extremos de la antinomia.[90] Igual que el *sosiego y asidero* que se obtendría en la opción por una alternativa determinada.[91] Entre las decisiones de tinte especulativo puede mencionarse que el entendimiento, al tomar una determinada opción, se encuentra en su *terreno propio*;[92] análogamente, "tenemos que buscar el motivo (de nuestra perplejidad) en la idea misma".[93] Determinadas ideas de la razón debemos considerarlas valiéndonos de *motivos de la razón*,[94] pues lo mejor es un *tranquilo y duradero gobierno de la razón*;[95] o poder *ampliar indefinidamente su conocimiento seguro y comprensible*.[96] También hay un motivo teorético para tomar una decisión: *no ser refutado por los hechos*;[97] y aun propiamente filosófico: *conocer y saber allí donde precisamente se terminan el conocer y el saber*.[98]

En la parte final de su estudio resolutorio (o pretendidamente resolutorio) de las cuatro antinomias, comienza a despertarse en Kant una atención más aguda al aspecto práctico de la cuestión, como preconizando de alguna manera su *Crítica de la razón práctica*. En esa última parte de sus estudios antinómicos encontramos mayores y precautorias alusiones a las perspectivas prácticas del asunto.[99]

Por último, no excluye Kant la probabilidad de que se haya dado una *elección previa*,[100] que Gaos llamaría preconceptual.

Pero hemos de llamar la atención acerca de motivos triviales, que nos permiten ver en Kant no ya a uno de los filósofos más notables

[88] *Cfr. ibid.*, A465/B493.
[89] *Cfr. ibid.*, A466/B494.
[90] *Cfr. ibid.*, A467/495.
[91] *Cfr. ibid.*
[92] *Cfr. ibid.*, A468/B496.
[93] *Ibid.*, A482/B510.
[94] *Cfr. ibid.*, A550/B578.
[95] *Cfr. ibid.*, A465/B493
[96] *Cfr. ibid.*, A468/B496.
[97] *Cfr. ibid.*, A469/B497.
[98] *Cfr. ibid.*, A468/B496.
[99] Los términos sentido práctico, aspecto práctico e interés práctico los encontramos en las pp. 422–425, 428, 464 y 474.
[100] *Cfr.* I. Kant, *op. cit.*, A472/B500.

de la historia, sino al *homo communis*: la comodidad, la vanidad, y la seguridad,[101] por la que se dejan llevar los *hombres débiles*,[102] sin poner a un lado la *presunción* de solucionar todos los problemas, que califica de *extravagante*.[103] Lo mismo ocurre con el deseo de adquirir, *en la vida corriente, prestigio* de alguna importancia, y cierto favor de la gran masa.[104]

No puede negarse que algunos de estos motivos mencionados por Kant guardan relación con los aducidos por Gaos. Pero en el primero tienen, como decimos, un talante derivado de la vida común, mientras que en Gaos (soberbia, humildad, amor y odio) se encuentran revestidos de una magna pretensión de antropología filosófica. No obstante, la vida del hombre común, el hombre de la *Lebenswelt* saca también su cabeza en estas disquisiciones, y nos vemos instados a reconocer que algunos motivos para optar en las antinomias trascendentales son por paradoja intrascendentes, pues "la alternancia de las opciones sería motivada, a su vez, aunque sólo fuese por el afán de discrepar de la filosofía anterior...".[105]

6. *La causalidad del motivo*

Las auténticas antinomias racionales son para Gaos aquellas que, encerrando una contradicción mutua, no pueden resolverse por razones, y habrá de procederse mediante opciones no racionales derivadas de motivos de carácter peculiar, precisamente por no ser de índole racional. Hemos visto cuáles son para él estos motivos, comparándolos con los de Kant.

Resta aún por exponer lo que juzgamos como el nudo gordiano de la cuestión. ¿Qué tipo de causalidad ejercen estos motivos? ¿Cómo influyen para decidir, optar, elegir, los extremos antinómicos racionales? Más genéricamente aún: ¿qué tipo de causación puede ejercer lo irracional —los motivos— sobre lo racional —las antinomias—?

No podemos decir que Gaos haya sido muy explícito en este punto. Incluso nos atrevemos a afirmar que no se lo ha planteado de manera expresa. Ello es explicable por sus antecedentes vitalistas filosóficos que provienen sin duda del maestro Ortega. Su interés se volcó sobre el hecho de que *la vida humana*, genéricamente considerada, tiene un valor

[101] *Cfr. ibid.*, A473/B501.
[102] *Cfr. ibid.*, A475/B504.
[103] *Cfr. ibid.*, A475/B504.
[104] *Cfr. ibid.*, A5027B474.
[105] J. Gaos, *Del hombre, obras completas*, t. XIII, p. 476.

sapiencial de mayor peso que el que pudiera tener la razón humana, tomada de modo específico y riguroso. El nexo de influencia o causación de lo primero —la vida— sobre lo segundo —la razón— pareció perder peso frente a la demostración o exposición del hecho mismo.

El asunto se agrava por cuanto que ya hemos visto que los motivos no racionales no sólo suscitan las opciones ante las antinomias, sino la concepción misma de los conceptos que las componen. El concepto de *no* o de *infinito* tiene su motivo en fenómenos determinados de la vida humana, como quedó expuesto en el capítulo "La filosofía del 'no' ".

La forma como el motivo causa —si es que los causa— los conceptos que darán pie a las consecuentes antinomias, es, pues, el punto que debe ser ahora por nosotros estudiado.

Las antinomias analizadas por Gaos (Dios y la nada, infinito y finito, sujeto trascendental o sujeto empírico, realismo o idealismo)

> sólo pueden afirmarse o negarse por una opción emocional y mocional, a saber, la volición de la existencia de Dios o del Bien, por un amor a los existentes que mueve a querer el bien infinito de ellos, o la volición de la inexistencia de Dios o del mal, por un odio a los existentes que mueve a querer la inexistencia de ellos. Pues bien, este amor y este odio, y las voliciones motivadas por ellos, no son simplemente el motivo de la afirmación o la negación de la existencia de los objetos de los conceptos "Dios" y "Nada", sino que son la razón de ser, el motivo, la causa eficiente de que se piensen estos mismos conceptos.[106]

Hemos seleccionado este pasaje de *Del hombre* porque encontramos concentrados en él los aspectos más importantes que intervienen en el problema de la causación de los motivos, o, de otra manera, el problema acerca de cómo los motivos son causas de las opciones ante las antinomias, y causas de los conceptos que las originan.

En efecto, una de las dificultades que hallamos para desatar este nudo es el hecho de que José Gaos, repetitivamente, menciona juntas, y sin especial *distinción*, a las *emociones* y mociones. Aquí mismo habla de una opción *emocional y mocional*. ¿Se trata sólo de emociones, esto es, de sentimientos, afectos, pasiones, tendencias sensibles, impulsos instintivos? Tal hubiéramos pensado si el vocablo preferentemente pasivo

[106] *Ibid.*, p. 478. Ya antes habíamos observado que el amor y el odio eran origen no sólo de las opciones, sino de los conceptos a los que éstas se refieren: "si los seres humanos no fuésemos capaces de odiar [...] jamás hubiesemos pensado el concepto de 'inexistencia' [...] o jamás hubiésemos pensado el concepto de 'infinito' ".

de *emoción* no se diera de manera sistemática acompañado del vocablo claramente activo de *moción*.

En sus seminarios, como pude ser testigo, Gaos distinguía con claridad los apetitos tendenciales sensibles (los cuales podrían ser aquí las emociones) que brotan naturalmente de los conocimientos sensibles, y que, como éstos, se refieren a entes concretos y materiales. Estos apetitos tendenciales resultaban distintos para él, hasta de modo gráfico, de los actos libres de la voluntad, que arrancan no ya de los conocimientos sensibles y concretos, sino de la inteligencia espiritual y universal, tendiendo a sus objetos no por lo que sólo tienen de placentero, sino por lo que tienen de bien intelectualmente aprehendido.

Parecería que las emociones correspondiesen a los apetitos o tendencias sensibles; y las mociones, en cambio, a las tendencias que surgen del bien intelectualmente captado por el entendimiento y presentado, para su apetencia o querencia, a la voluntad.

En el párrafo transcrito en la página anterior encontramos cierta luz porque la existencia de Dios y el amor, o su inexistencia o el odio, son denominados *voliciones*, esto es, actos de la voluntad, y, por tanto, no son meras emociones, sentimientos, afectos o pasiones. Sin embargo, esta claridad se ve enseguida enturbiada por una frase que parece afirmar lo contrario de lo que se acaba de decir: "este amor y este odio, y *las voliciones motivadas por ellos*, no son simplemente el motivo de la afirmación o la negación de la existencia de [...] 'Dios' y la 'nada', sino que son la razón de ser, el motivo, la causa eficiente de que se piensen estos conceptos".[107]

La lectura de este decisivo texto parece indicarnos dos afirmaciones principales:

a) que el amor y el odio *motivan* las voliciones.

b) que estas voliciones son la razón de ser, el motivo, la causa eficiente, no sólo de que se afirme o se niegue, sino también de que se conciban los conceptos afirmados o negados.

Podríamos concluir, si así están las cosas, que

a) las voliciones, los actos de voluntad, son los que motivan a la inteligencia a concebir y a juzgar.

[107] *Ibid.* Las cursivas son mías.

b) esta motivación es *causa eficiente que mueve a querer* el bien o el mal.

Dejemos ahora —porque nos desviaría del asunto y porque de algún modo ya ha sido tratado—[108] la motivación de los conceptos, para ceñirnos a la motivación de los juicios, que son precisamente las opciones ante las antinomias. ¿Puede la voluntad mover como causa eficiente los actos de la inteligencia? ¿Puede la voluntad mover a la inteligencia como causa eficiente de sus actos supremos como la afirmación o negación de Dios y el bien? ¿De qué manera la voluntad puede presentar a la inteligencia un *motivo* eficiente para que ésta efectivamente emita un juicio en la dirección señalada por ese motivo que sería entonces en verdad eficiente?

A estas preguntas, que procuraremos contestar, se añaden otras paralelas —y no menos graves— acerca de cómo pueden motivar —en el sentido eficiente de *mover*— las emociones —es decir, sentimientos, pasiones y afectos— a las mociones —es decir, a las voliciones o actos voluntarios—. Si los sentimientos y afectos son obviamente sensibles, parecerían incapaces de mover a la voluntad y al entendimiento, que son innegablemente inteligibles.

7. *Actos de la voluntad y actos del entendimiento*

Lo primero a decir, basados en una antropología aristotélica, aún no sustituida por otra con visos de equiparable validez, es que la inteligencia es movida por el *objeto* inteligible y la voluntad por el *bien* elegible presentado para su volición por la inteligencia. Es preciso, por tanto, fijar el vínculo existente entre el motivo y el objeto inteligible, por un lado, y entre el motivo y el bien elegible, por otro.

Para atender de manera adecuada la diferencia y relación entre bien, objeto y motivo hemos seleccionado dos conocidos lugares filosóficos que pueden ofrecernos cierta luz, por analogía.

El primero se encuentra en de Soto.[109] No se refiere aquí a la volición sino a la actividad cognoscitiva. Las antinomias de las que hablamos derivan de actividades cognoscitivas, y las opciones sobre ellas tienen en ellas su repercusión también cognoscitiva. De Soto considera una doble causalidad en el conocimiento (lo que nos servirá también para hallar una doble causalidad semejante en la voluntad): la causa efectiva

[108] *Cfr.* el capítulo III, "La filosofía del 'no' ".

[109] D. de Soto, *Summulae a portinariis* [p. 48], Salamanca, 1575, vol. 1, c. 2, lect. 1, p. 3.

que es la facultad cognoscitiva misma, y la causa objetiva, relativa al objeto conocido. A su vez, la causa objetiva presenta un doble aspecto: el del objeto terminativo (la cosa misma conocida) y el objeto motivo, que es justo lo que de la cosa mueve a la facultad cognoscitiva a tener un conocimiento, y ello le hace precisar que "el objeto motivo se dice tal por la facultad", lo cual significa que el motivo nos remite al sujeto, de quien es la facultad.[110]

El segundo lugar se halla en la ya clásica distinción de Frege (*Principios de aritmética*) entre *referencia* (la cosa de la que hablamos: Venus) y *sentido* (el modo de dársenos esa cosa: lucero vespertino y lucero matutino). El sentido no es irreferente respecto de la cosa (como tampoco lo es el entendimiento respecto de la cosa u objeto conocido), pero en lugar de ofrecernos una mera y estricta relación con la cosa, implica una relación a la cosa en cuanto relacionada con nosotros.

Esta diferencia entre la cosa conocida y el motivo por el que la conozco fue ya tratada por Juan de Santo Tomás, aunque en el ámbito de la voluntad y no en el de la inteligencia. Juan de Santo Tomás se hace cargo de la importancia que encierra la distinción entre bien y motivo, lo cual nos interesa porque las opciones que el ser humano haría sobre las antinomias básicas intelectuales, aunque tienen su repercusión en la inteligencia, se tratan de opciones decididas o elegidas por la voluntad. Aquí las alternativas a decidir representan el bien que debe escogerse: la verdad de una de ellas, ya que, por ser antinómicas —y mientras lo sean—, se supone que no podrían elegirse las dos al mismo tiempo; y esto, porque la verdad de una propuesta —que pertenece al entendimiento— se equipara, como propiedad trascendental del ente que es, al bien que pertenece igualmente a la voluntad, siendo ambas una propiedad trascendental del ser (*ens et verum et ens et bonum convertuntur).*

La voluntad puede decidir entre dos bienes (propuestos por la inteligencia) que aparecen como igualmente aceptables, pese a su contrariedad mutua, y advirtiendo expresamente su igual aceptabilidad. Éste es un hecho experimental cuya dificultad teórica se aclara distinguiendo que, en la decisión u opción, una cosa es lo que se decide (*res quae eligitur*, la cosa que se elige) y otra distinta el *motivo* (*ratio eligendi*, la razón por la

[110] El que aquí de Soto distinga entre *objeto de conocimiento* y *cosa conocida* no nos impide la comparación que haremos con Gaos, pues éste, como hemos visto en el capítulo I, "Objetos ideales y entes metafísicos", a pesar de que problematiza que a los objetos ideales correspondan realidades er sí o entes metafísicos, deja en suspenso la cuestión, y admite que los conceptos ideales serían exigitivos de entes metafísicos, si bien esta exigencia no les daría existencia real.

que se elige) por el que se decide, "aunque ambos (motivo y cosa) sean propuestos por el entendimiento".[111]

Juan de Santo Tomás asegura que el estudio de Aquino acerca de la naturaleza de la decisión debe su profundidad al hecho de que analiza la decisión partiendo no sólo del objeto (o bien del que procede), sino de la misma y formal razón (motivo) por la cual la decisión se ejerce.[112]

Esta razón formal y propia por la que se lleva a cabo la decisión (elección u opción) es el *motivo*, que se distingue del *bien* u *objeto* que se decide. Mientras que el objeto tiene una connotación claramente objetiva, lo cual es casi tautológico, el motivo, en cambio, entraña una dualidad objetivo-subjetiva no fácil de discernir.

La *ratio eligendi*, el motivo por el que elijo un objeto (o en nuestro caso una de las propuestas antinómicas) puede ser una cualidad objetiva del propio objeto, pero también puede ser una cualidad referencial del objeto en su nexo conmigo; inclusive, puede tratarse de una *ratio eligendi* absolutamente subjetiva y totalmente extrínseca al objeto de nuestra elección, como hemos visto al analizar los motivos enunciados por Kant hablando de sus antinomias de la razón pura.

En cualquier caso, el bien tiene siempre alguna dimensión absoluta, mientras que el motivo hace referencia a un *para mí ahora*.[113] A fin de motivar a la voluntad en la línea de la causa objetiva, a la razón de bien debe añadirse la *razón de conveniencia*,[114] y la razón de conveniencia es una relación del objeto con el sujeto. Pero también, como ya advertimos, la *ratio eligendi* puede aludir a una cualidad propia del sujeto, con independencia de las cualidades objetivas del objeto o bien a elegir. Aunque esto no pueda discernirse con toda claridad, es decir, hasta qué punto un motivo es algo objetivo o subjetivo, lo que sí puede afirmarse es que la razón por la que elegimos lleva siempre una carga subjetiva que, por así decirlo, se añade a la bondad (o verdad) del objeto que se elige.

Hasta aquí nos damos cuenta de la coherencia que José Gaos guarda con la filosofía tradicional: *si las razones objetivas son insuficientes, habrá que apelar a los motivos que tienen una dimensión subjetiva.*

[111] Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, t. V, in I–II ae, q. XIII, *Disputatio* VI, art. 2, § II, p. 557a.

[112] *Cfr.* Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, t. V, in I–IIae, q. XIII, *Disputatio* VI, art. I, § V, p. 544b: "*Ea ipsa propria et formale ratione, qua exercetur electio.*"

[113] *Cfr.* Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 24, a. 2, c.

[114] *Cfr.* Tomás de Aquino, *Summa Theologiae.*, I–II, q. 1, a. 7, c; q. 9, a. 2, c; q. 18, a. 9, c; q. 19, a. 1, ad 1.

En efecto, a partir de la diferencia entre bien (objeto o proposición verdadera) y motivo, se puede entender que, aunque por parte de la proposición elegida, considerada especulativamente en sí misma,[115] ésta sea igual o incluso inferior a otra propuesta que se nos ofrece a nuestra decisión, sin embargo, por parte del motivo de decidir,[116] el sujeto se inclina por una antes que por otra.

No obstante, en un asunto de tanta trascendencia para la metafísica y para el hombre, habría de anotarse que *el motivo no mueve al sujeto o a la voluntad directamente, y menos de manera efectiva, si no es por medio de la razón.* La voluntad no puede inclinarse a un lado de la balanza, en lugar del otro, salvo que sea la propia inteligencia la que le presente los motivos para hacerlo: estos *pueden*, por tanto, sí, *ser preferentemente subjetivos, pero en modo alguno irracionales.*

La voluntad no se mueve, no opta, no decide más que en la medida —*y sólo en la medida*— en que los objetos de querencia o volición sean presentados por la razón misma. Si no fuera así, la voluntad no se diferenciaría de las tendencias o apetitos sensibles, lo que de ningún modo José Gaos, y muchos pensadores con él, admitiríamos.

La frontera que José Gaos trazó entre las alternativas de la razón pura, que no ofrecen argumentos objetivos suficientes para decidir por alguna de ellas, por un lado, y los *motivos* subjetivos para optar en favor de uno de los extremos de la antinomia por otro, es excesivamente rígida: los motivos no son irracionales; no por encontrarse del lado del sujeto se encuentran al margen de la razón. El problema no es sólo de una rigidez fronteriza, sino de una defectuosa consideración antropológica, al estimar que el sujeto, vital o existencialmente considerado, no incluye en sus acciones a la inteligencia; o que la razón se encuentra al margen o fuera del sujeto que decide.

Ni siquiera podríamos contentarnos con una diferenciación subsidiaria: la razón pura que piensa las antinomias sin resolverlas y la razón práctica que opta por una de las proposiciones resolviendo las antinomias. Escolásticamente se dice que en la razón pura no prevalece más que el objeto, la proposición o el juicio verdadero y, por el contrario, en la razón práctica interviene la voluntad.[117]

Nosotros sostenemos, como se verá, que tanto en la razón pura como en la razón práctica no puede dejarse a un lado la voluntad, así como

[115] *Cfr.* Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, t. V, in I–IIae, q. XIII, *Disputatio* VI, art. II, § II, p. 557a: "*Quasi speculative et secundum se tantum.*"

[116] *Ex parte motivi seu rationis eligendi* (*ibid.*, p. 557b).

[117] *Cfr.* J. Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, t. I.

la voluntad no puede actuar —por definición— al margen del entendimiento.

Esta intervención del entendimiento para *pensar los motivos de decisión* y presentárselos a la voluntad para que decida sería a nuestro juicio el aspecto más interesante de las decisiones de las antinomias. Estos motivos, insistimos, han de ser racionales, esto es, pensados por la inteligencia y presentados por ésta a la voluntad, incluso a sabiendas de que tales motivos tienen un fuerte peso subjetivo, y pueden por ello formularse al margen del riguroso contenido de las antinomias.

Si tales motivos no fueran racionales, la voluntad no se distinguiría del apetito sensible,[118] pero, más aún, los actos de decisión no se diferenciarían del mero capricho. No creemos que Gaos piense que las opciones ante las antinomias básicas del pensamiento humano se resuelven por medio de opciones caprichosas, aunque tal vez se haya excedido al decir, con cierto descuido, que son irracionales.

Hemos de considerar que lo que a fin de cuentas mueve a la voluntad (la motiva) debe ser propuesto por el entendimiento, pues lo que no ha sido presentado por éste, o lo que ha sido por él ocultado, no puede mover a la voluntad, ni inclinarla en un determinado sentido.

Esto es así, incluso *in extremis*; el mismo *elegir porque quiero, porque soy libre* debe ser presentado por el entendimiento para que la voluntad realmente se mueva.[119]

Aunque este *decidir porque quiero* se encuentra en los linderos de la racionalidad, es plenamente racional, pues lo es el reconocimiento de que la voluntad es libre frente a propuestas intelectuales, especulativas o prácticas, que no se presentan como absolutamente necesarias. La afirmación de esta libertad resulta del todo racional para decidir libremente, aunque no hubiera —*in extremis*— otro motivo más para ello.

Este proceso psicológico de nuestras decisiones se mantiene fiel al principio escolástico intelectualista según el cual no se puede admitir ningún acto de la voluntad que no esté formalmente determinado por el entendimiento; pero esto no implica en modo alguno que la voluntad

[118] Como se dijo antes, el mismo Gaos, con toda la tradición filosófica, y valiéndose incluso de representaciones gráficas, explicaba en sus seminarios que los impulsos del apetito sensible tienen su origen en el conocimiento sensible, mientras que los actos de la voluntad —querer y decidir— tienen su punto de partida en el conocimiento intelectual (*cfr.* C. Llano, *Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter*, p. 76).

[119] *Cfr.* Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, q. XIII, Disp. VI, Art. II, § X, p. 559b. Este espinoso asunto ha sido tratado extensamente por nosotros en C. Llano, *Examen filosófico del acto de la decisión*, pp. 49 y ss.

deba someterse al bien que el entendimiento le presente para elegirlo, o al motivo por el que haya de ser elegido. "Si se proponen dos bienes iguales según una consideración determinada, nada impide que acerca de uno de ellos se considere alguna condición en virtud de la cual sobresalga, y la voluntad se incline hacia él más que hacia el otro."[120]

En efecto, "si ese bien propuesto no fuera bueno en relación con todos los aspectos particulares bajo los que puede considerarse, entonces no se movería la voluntad necesariamente [...], pues aún podría ésta querer su opuesto, pensando también sobre él, porque quizá sería bueno o conveniente conforme a algún otro aspecto particular, como por ejemplo, aquel bien que es bueno para la salud, pero no para el gusto".[121]

En la decisión tomada por *beneplácito gratuito* de la voluntad, esto es, *porque quiero,* puede encontrarse un punto de apoyo para la postura de Gaos. No lo sería si se precipitara a utilizar como motivo de elección el simple *porque quiero* de la voluntad, y con más peligro aún si apela al amor o al odio, a la soberbia o a la humildad para *optar* —que no resolver— las antinomias metafísicas y fenoménicas que se le ponen o las pone delante.

Ya hemos visto en el capítulo I cómo Gaos acudió a recursos emocionales o mocionales para explicar los motivos por los que Aristóteles prefirió el acto sobre la potencia en el libro *Lambda* de su *Metafísica*, y cómo tal análisis no nos pareció del todo suficiente, pues el mismo Gaos habría de indagar primero con más detenimiento las razones propiamente metafísicas para esa elección, que El Estagirita expone en otro libro de la *Metafísica* con un nivel de mayor profundidad que las arbitradas en el libro *Lambda.*

Para que el motivo *porque quiero* no cruce la línea del capricho, el que tiene a su cargo la elección debe hacer un cuidadoso examen —que sería para nosotros epistemológico y por tanto metafísico— de las razones y los inconvenientes teoréticos para adherirse a uno de los extremos de la antinomia y, si los halla equiparables, emprender otro examen de los motivos vitales y existenciales, aunque también racionales, que tenga para llevar a cabo la opción. Tales motivos antropológicos se abren en un abanico tan amplio como el de las propias razones rigurosamente consideradas.

En particular debe cuidarse que tales motivos sean analizados con idéntica hondura que aquellas razones. Habría que hacer un análisis teo-

[120] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae.*, q. 13, a. 6, ad 2.
[121] Tomás de Aquino, *Sobre el mal*, q. 6, a. un., c.

rético de aquellos motivos prácticos. Aunque podamos concordar con Gaos en el sentido de que lo puramente racional no es resolutorio, él mismo no podrá liberarse de la razón para resolver sus antinomias, porque deberá aplicarla para ponderar los motivos que sustituirían a las razones.

Como ya hemos dejado ver al analizar los motivos que inhieren en el estudio de las antinomias hecho por Kant, no todos los motivos aducidos realmente tienen un radical sentido antropológico, sino que se mueven en el mundo a veces banal y empírico de la *Lebenswelt*, del mundo de la vida corriente. Sería una equivocación tomar decisiones sobre realidades humanas radicales —como el de la inmortalidad del alma, la propia contingencia o la existencia de Dios— por motivos intrascendentes. Según ya se dijo, aceptando que tales resoluciones no pertenecen a un yo *trascendental*, no podemos, mediante un movimiento pendular, aceptar que las asuma un yo *intrascendente*.

8. *Error e injerencia de la voluntad*

El hecho de que en aquellas coyunturas deban acudir los motivos de la voluntad en auxilio de las razones de la inteligencia, si se muestra que éstas son en realidad insuficientes, nos obliga a precavernos de los peligros que conlleva la intervención de la voluntad en los procesos intelectuales o, en general, cognoscitivos.

En *Etiología del error* hemos analizado las *causas psicológicas de la incidencia volitiva disfuncional*:[122] falta de atención, penetración insuficiente, debilidad de la memoria, precipitación en el juicio y persistencia de prejuicios. En tales casos, la incidencia de la voluntad es disfuncional, vale decir, no apoya a la veracidad del entendimiento, por exceso o por defecto.

Cuando colocamos el perno del conocimiento en la voluntad, debemos tener en cuenta al menos las mencionadas causas del error. Tendremos ocasión más adelante de indagar si en el fondo de las opciones de Gaos se da o no una cierta persistencia de los prejuicios.

Pero al mismo tiempo en *Etiología del error* hemos hallado también *causas éticas de incidencia volitiva disfuncional*,[123] algunas de las cuales coinciden *per accidens* con los motivos de opción enumerados por Gaos. Hemos mencionado como causas éticas al egoísmo, la vanidad, el orgullo, la preponderancia de los propios intereses y la pereza.

[122] *Cfr.* C. Llano, *Etiología del error*, pp. 54 y ss.
[123] *Cfr.*, pp. 62 y ss.

En ocasiones, no es fácil distinguir las causas psicológicas y las éticas, ya que las acciones humanas, especialmente las de carácter no material, como es el caso, se dan en conjunción ético-psicosomática. Para poner un ejemplo, algunas de las causas que hemos llamado psicológicas (falta de atención o de penetración) pueden a su vez tener un origen ético (pereza, persistencia de prejuicios que desatiende aquello que va contra ellos, etc.). No obstante, esas causas éticas revisten una especial importancia, porque hacen que el error no sea simplemente una equivocación de la inteligencia, sino una acción moralmente desviada del hombre.

Lo anterior no tiene en modo alguno la finalidad de reprochar a Gaos su aquiescencia a la intervención de los motivos en las voliciones acerca de asuntos abordados por la razón. Al contrario, encontramos en este autor el acierto de hacernos ver esta injerencia de los actos voluntarios en el ámbito de la razón. Cuando somos conscientes de esa incidencia, el margen de error puede ser tan pequeño que desaparezca o se anule. Si pensamos haber concluido una tesis por razones intelectuales y lo hemos hecho por motivos existenciales personales hemos cometido un flagrante error, el cual se corregirá al percatarnos del hecho que lo provoca.

Acierta José Gaos cuando nos dice que podemos haber adoptado como verdad la inmortalidad del alma por motivos vitales y no por razones antropológicas o metafísicas de peso, si cabe —como cabe— ese peligro, que simplemente se corregiría mediante esa observación.

Lo mismo ocurriría si como fundamento de *nuestras demostraciones de la inexistencia de Dios* se encontrase el deseo de liberarnos de las leyes que rigen un mundo creado por Él.

En la citada obra *Etiología del error* no sólo hemos expuesto las posibles causas psicológicas y éticas de una indebida injerencia de la voluntad que desemboca en el error intelectual. Nos hemos también referido a los *remedios del error*.[124]

El remedio del error es la reflexión —la reflexión sobre el conocimiento— con el fin de detectar factores exógenos al objeto del conocimiento mismo, al que exclusivamente deberíamos atenernos. En este sentido, es mérito de Gaos hacer que su *filosofía de la filosofía* se constituya como una reflexión de los supuestos avances filosóficos. Tal vez esta reflexión podría denominarse *crítica*, y su finalidad sería la más alta de entre las que el conocimiento humano pudiera proponerse: la salvaguarda de la verdad en el conocimiento mismo, ya que la verdad es definitoria del conocimiento, y el conocimiento la acción más distintiva del hombre.

[124] *Cfr. ibid.*, pp. 69 y ss.

La reflexión crítica persigue, en efecto, la primacía del objeto, es decir, de la realidad sobre el *yo* que lo conoce. Esta pretensión se logra, como es fácil decir, desde ambos extremos: o bien presentando al objeto en su posición prevalente, poniéndolo en condiciones de evidencia, para que no quepa la menor duda de su valía objetiva, o bien propiciando el *sometimiento del yo* para que se deje imponer por la fuerza de la realidad o, lo que es lo mismo para nosotros ahora, por la *fuerza del objeto.*

Por ello, la reflexión como remedio del error carece de eficacia si no viene acompañada por la *humildad* —asunto que ha tenido en cuenta expresamente Gaos— y el *método*, al que nos referiremos después.

Ya conocemos la postura de Gaos en esta situación. Consideramos que lleva a cabo una auténtica reflexión crítica, aunque no con la finalidad con que ésta es utilizada en la filosofía tradicional. Ésta, como ya dijimos, emplea la reflexión crítica para purificar las relaciones entre el objeto y el conocimiento, y quede límpida de injerencias exógenas a la relación noética propia.

Gaos se sirve de la reflexión crítica para probar que el entendimiento no se encuentra nunca purificado de fuerzas que priven al objeto de la suya. Si alguna observación pudiéramos hacerle es la de que se declara vencido por el hecho de que no se puede realizar un conocimiento puro. Desde el punto de vista de la filosofía de Aristóteles y Tomás de Aquino, podría considerarse que su actitud representa un cierto *derrotismo noético*, aunque en modo alguno total. Si bien debe añadirse que desde su perspectiva vitalista se atisba un triunfo de las fuerzas vitales o existenciales que superan o al menos van más allá de un racionalismo presuntamente puro y, en realidad, caduco y esclerótico.

9. *El motivo: ¿es causa eficiente o formal?*

La opción mocional o emocional ante las alternativas básicas del entendimiento humano representa un ejemplo *sui generis* en el problema de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad respecto de las decisiones que el hombre ha de tomar, asunto que, de nuevo, y tal vez debido a una subconsciente influencia de Gaos, ha sido estudiado por nosotros en *Examen filosófico del acto de la decisión*[125] y también en *Etiología del error.*[126]

[125] *Cfr.* C. Llano, *Examen filosófico del acto de la decisión*, pp. 102 y ss., capítulo 3. El entendimiento como causa formal y la voluntad como causa eficiente.

[126] *Cfr.* C. Llano, *Etiología del error*, pp. 40 y ss. Análisis de las causas del error en relación con las facultades superiores. Aunque en ambas obras hemos aludido más direc-

A nuestro juicio, el análisis de las relaciones entre la inteligencia y voluntad, que aflora aquí en la forma de *valor de las razones intelectuales* y *valor de los motivos de la voluntad* en la resolución de las antinomias, no es un problema que pueda enfrentarse con instrumentos meramente antropológicos. Ha de enfocarse también metafísicamente, y esto presenta dificultades no pequeñas al discurso de Gaos. Éste ha decidido originalmente tratar los asuntos de la filosofía y el hombre de una manera fenomenológica, como se verá en el parágrafo destinado a las opciones metodológicas. Para hacerlo, ha tenido que prescindir de la metafísica, aunque quizá pudiera no haberlo hecho. Porque la causalidad de las opciones antinómicas, como todo problema causal, es decididamente metafísica. El manejo, pues, de la sola fenomenología se torna problemático cuando parece no haber más remedio que echar mano de la causalidad para explicar la relación entre los entes metafísicos, físicos y psíquicos y ante la posibilidad de que tales existan al margen de sus objetos ideales. Para explicar la relación de los entes con respecto a los fenómenos dice Gaos que se establece entre ellos (entre entes metafísicos y fenoménicos) una *relación singularísima* —denominación única en *Del hombre*—.[127] Esta problemática se da porque la causalidad metafísica repercute para Gaos en la compleja involución causal entre entendimiento y voluntad (*causae ad invicem sunt causae in diverso genero*). Sólo inscribiéndonos en este problema quedamos en condiciones de entender que una decisión puede ser efecto, al propio tiempo, de ambas facultades.

Si consideramos los actos del entendimiento y la voluntad *desde el punto de vista de lo que especifica al acto*, esto es, lo que hace que este acto sea *tal* acto en lugar de otro, entonces el primer principio del acto parte de la inteligencia, dándole una especificidad o dirección determinada. Pero si consideramos el acto desde el punto de vista de su mero ejercicio entonces el principio de la moción parte de la voluntad.[128]

A partir de esta diversa manera de causar las decisiones u opciones se ve claramente la debilidad del entendimiento en su carácter de causa. Es causa *proponiendo* un bien o una verdad a la elección de la voluntad: indica o propone el modo y razón de actuar para que la voluntad quiera

tamente a las decisiones de orden práctico, los análisis realizados resultan válidos también para las decisiones teoréticas, ya que, como veremos, la resolución de las antinomias no es ni un problema puramente teorético ni puramente práctico.

[127] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 122.

[128] *Cfr.* C. Llano, *Etiología del error*, p. 41 (*cfr.* también Tomás de Aquino, *Sobre el mal*, q. 6, a. 1).

de un determinado modo. La inteligencia *propone* el objeto de elección a la voluntad, pero la voluntad puede *oponerse*.

Ahora bien, si juzgamos el movimiento de estas potencias del alma *desde el punto de vista del ejercicio del acto*, entonces el principio de la moción parte de la voluntad, y de esta manera la voluntad se mueve a sí misma y a las demás potencias, incluso al entendimiento.

La mutua influencia causal entre el entendimiento y la voluntad podría expresarse sucintamente así. Desde el punto de vista de la especificidad del acto, que genera el entendimiento, *volo quod intelligo* (quiero *lo que* entiendo, sólo puedo querer lo que la inteligencia me presenta). Pero desde el punto de vista del ejercicio del acto, de su mismo y propio hacerse, no de su modo de hacerse, entonces *intelligo quia volo*, entiendo porque quiero, sólo entiendo *porque* quiero; sólo puedo ejercer mis actos de inteligencia —al igual que mover los brazos o voltear la cabeza— en la medida en que la voluntad me lo ordena.

La diferencia entre ambas relaciones es ésta: el entendimiento hace sus *propuestas* a la voluntad, y ésta puede negarse, puede *protestar la propuesta*; en cambio, la voluntad hace a la inteligencia sus mandatos inapelables y ésta ha de obedecerlos.

Por ello puede afirmarse que la voluntad posee una autonomía e independencia, un señorío del que carecen las demás potencias del alma: "El entendimiento es movido a obrar por la voluntad, mientras que la voluntad no es movida por otra potencia sino por sí misma."[129]

En este sentido, al poner la clave de la opción de las antinomias en la voluntad más que en la inteligencia, el pensamiento de Gaos parece seguir la línea clásica del actuar racional del hombre.

Obligados a tomar partido, tendremos que reconocer que el pensamiento vitalista y voluntarista de Gaos se enfrenta a los racionalismos ampliamente desarrollados desde Descartes hasta Hegel, pero conecta en cambio —aunque en cierto modo los presente de otra manera— con veneros que discurren con abundancia en la filosofía postaristotélica y precartesiana, marcadamente voluntarista.

No obstante, antes de precipitarnos a tomar ese partido, necesitamos hacer algunas precisiones que nos invitan a decir que, por otro lado, *Gaos es más racionalista de lo que supone*.

[129] Tomás de Aquino, *Sobre el mal*, q. 1, art. 3, c.

10. *Voluntad y entendimiento: especificación y ejercicio*

Debemos profundizar con más rigor las relaciones causales del entendimiento sobre la voluntad que acabamos de abordar en el epígrafe anterior.

Hemos de atenernos a esa antigua y sabia distinción según la cual en las potencias se distingue el *ejercicio* de su acto y la *especificación* del mismo. Esta distinción no es recogida por Gaos cuando discurre en un punto decisivo de su obra: la opción volitiva en las antinomias básicas. Nosotros sí debemos hacerlo para conocer qué hay de admisible o no sobre las voliciones en antinomias especulativas.

El ejercicio del acto de entender depende del impulso o mandato de la voluntad. Incluso depende de la voluntad el que se entienda esto o aquello. Pero así como a la voluntad le corresponde inclinar el ejercicio del pensamiento a este o a aquel objeto, no le corresponde a la voluntad indicar al entendimiento *entender de determinada manera el objeto sobre el que piensa*. Aquí la voluntad no posee legítimamente ningún papel. Lo que el entendimiento ha de entender del objeto depende del objeto y de *nada más*. Los errores intelectuales derivan en buena parte de *cierta interferencia voluntaria en el orden de la especificación* —para que la inteligencia entienda que el objeto es de esta manera u otra—, de la que debemos prevenirnos, si queremos tener la seguridad de un conocimiento verdadero del objeto.

Es imprescindible para nosotros estudiar si las voliciones arbitradas por Gaos sobre las antinomias son o no legítimas.

La voluntad puede impulsar al entendimiento para que piense sobre el hombre o sobre una piedra, pero no puede *obligar* al entendimiento a que piense que el hombre no es vivo y que la piedra está dotada de vitalidad. De manera parecida puede obligar al entendimiento a que analice el teorema de Pitágoras, pero no puede obligarle a que llegue a una conclusión diferente de aquella que Pitágoras nos enseñó, y cada uno de nosotros comprende cuando desarrolla el teorema de la relación de los cuadrados de los catetos con la hipotenusa. En este sentido, la voluntad tiene un papel importante, pero no es intervenir en la manera de conocer el objeto, sino justamente el de no hacerlo.

En el caso de que el sujeto cognoscente se opusiese —por los múltiples motivos que pudieran darse— a considerar la radical falta de vitalidad en la piedra, aún le queda el recurso de intervenir en el conocimiento, mediante la voluntad, ordenándole *no pensar* en la piedra o no considerar la inanición de ésta; pero sería noéticamente ilegítimo que ordenase

al entendimiento *pensar que* la piedra tiene vida, pues ello equivaldría a fracturar la relación causal de dependencia que el entendimiento tiene radicalmente respecto de su objeto, del modo de ser del objeto y del modo de presentarse el objeto, en este caso la piedra; incluso podría ordenar al entendimiento pensar en el color o la dureza pétrea, pero no en que la piedra tiene vida.

Algo semejante ocurriría si el sujeto, con su voluntad, no quisiera —por los múltiples motivos que pudieran darse— pensar en la relación pitagórica entre los cuadrados de los catetos y el de la hipotenusa. Cabría la posibilidad —en la línea del ejercicio del pensamiento— de no pensar en un triángulo rectángulo sino isósceles, o, pensando en un rectángulo, no hacerlo en la propiedad que Pitágoras descubre y demuestra en la relación de los cuadrados de los catetos respecto del de la hipotenusa... Lo que no sería cognoscitivamente legítimo sería forzar al entendimiento para que llegue a la conclusión de que el cuadrado sobre un cateto es igual al que se construye sobre una hipotenusa.

Tanto en un caso —pensar que la piedra tiene vida— como en el otro —que el cuadrado de un cateto y de la hipotenusa de un mismo triángulo son cuadrados iguales— el entendimiento debe sufrir violencia por parte de la voluntad. No basta, por lo regular, que la voluntad decaiga en su impulso por colocar a la inteligencia en clara supeditación al influjo del objeto; *para que haya error ha de haber, en general, violencia de la voluntad respecto del entendimiento.* A veces, incluso, esta violencia, que basta para ordenar al entendimiento que *piense en* la pared, suele ser impotente para ordenarle que *piense que* la pared es negra cuando la está viendo blanca.

Téngase en cuenta que esta violencia o irrupción de la voluntad en el entendimiento —intervención de la voluntad por exceso— puede ser suplida por una reacción pendular opuesta: la dejación de la voluntad en su impulso sobre el entendimiento —que antes llamamos pereza— para no menguar otras fuerzas internas —emociones, pasiones, afectos— que pueden perturbar la recta relación entre el objeto y el entendimiento. Si aquella intervención es causa del error por exceso de injerencia, en esta dejación lo es por defecto.[130]

El predominio de la voluntad como tal sobre el entendimiento es impotente ante los principios de la realidad y ante la luz de la evidencia, los cuales son más fuertes que los posibles mandatos volitivos por intensos que fuesen. Téngase en cuenta que, como anteriormente esbocé, el papel

[130] *Cfr.* C. Llano, *Etiología del error,* pp. 46-48.

de la voluntad en el proceso cognoscitivo es fundamental, precisamente debido a su predominio por encima de las tendencias y apetencias orécticas: si es verdad que las emociones influyen en ese proceso, también lo es que las mociones voluntarias pueden ponerse del lado del entendimiento para que éste se con-forme con las cosas (*ut rebus conformetur*).[131]

Pero la voluntad tiene particularmente predominio en lo que se refiere a los objetos polifacéticos y complejos, que no se presentan de manera global y clara a la inteligencia. Ésta puede llegar a equivocarse inclinada por la voluntad, ya que el peso veritativo del objeto es quizá poco fuerte. De cualquier manera, la voluntad, en caso de error, habría de encontrarse también aquí presente de otro modo en el error, pues debiera haber forzado al entendimiento para que éste lograra una síntesis global del objeto o una patentización de sus principales aristas.

11. *Voluntad y entendimiento en las opciones antinómicas*

Nos parece encontrarnos en condiciones de estudiar si la incidencia volitiva para tomar una opción ante las antinomias fundamentales de nuestro entendimiento, tal como Gaos las entiende y las expone, resulta o no una inhesión legítima.

Por de pronto, vemos, como ya lo hemos anunciado, que Gaos cuenta sobre todo con la voluntad para optar por uno de los extremos antinómicos, o al menos la voluntad empuja a la razón para que ahonde en tales extremos a fin de aclarar racionalmente en dónde se encuentra la verdad, de modo que no deba *optar* con la voluntad sino *concluir* con la razón.

En su *Curso de metafísica*[132] acentuó de manera especial el esfuerzo que debe hacer la inteligencia ante sus abstrusas e intrincadas cuestiones. Ese esfuerzo era para él integrante de la *filía* o apetencia de verdad, apetencia de logro (más que logro mismo) en que la filosofía consiste, y peculiarmente la filosofía primera o metafísica. Ahora, en sus últimas obras, *De la filosofía* y *Del hombre*, ese esfuerzo deja de señalarse como un papel volitivo importante. Dando, pensamos, por descontado que esos problemas han sido secularmente indagados por la filosofía, y por él mismo, sin poder llegar a una conclusión satisfactoria y segura, el rol de la voluntad diverge: le toca a ella ahora optar no atendiendo ya a las *razones*, sino a los *motivos*, por los que la voluntad ha de moverse para ejercer una opción.

[131] *Cfr.* Tomás de Aquino, *Sobre la verdad*, q. 2, a. 2, ad 2.
[132] J. Gaos, *Curso de metafísica*, 1993.

Ello no implica que todas las cartas se encuentren entonces en manos de la voluntad. Es cierto que, si faltan razones concluyentes, la voluntad se habrá de mover no por el objeto a decidir (que carecería de capacidad de arrastre), sino por *motivos* (emociones, afectos, deseos, intereses), que serían los verdaderos motores subsidiarios de la voluntad.

Pero debe tenerse en cuenta que, por las condiciones antropológicas de toda volición, ningún *motivo* puede *mover* a la voluntad si no es presentado a ella por la razón. La voluntad es una potencia oréctica, un apetito tendencial, pero inteligente. Tiende al objeto, bien o verdad que la inteligencia le presenta como bueno. Según ya advertimos, si la tendencia volitiva no tuviera su razón en el entendimiento, si proviniese de alguna otra potencia cognoscitiva o aprehensiva, de las muchas que se dan en el hombre, las supuestas tendencias de la voluntad no se distinguirían de los apetitos, sentimientos, afectos o emociones sensitivas. *La voluntad no arranca de una sensación, sino de un conocimiento intelectual.*

En el caso que analizamos, se ve que las razones objetivas no parecen suficientes para inclinar a la voluntad, y entonces la inteligencia la suscita con *motivos subjetivos*, que apelan más a las condiciones del sujeto que habrá de quererlas que al objeto puramente intelectual.

De ahí que pueda Gaos distinguir entre razones —más objetivas— y motivos —más personales—. Pero, en cualquier caso, los motivos son racionales, presentados por la razón. Lo que la inteligencia le presenta son justamente los motivos de conveniencia que el sujeto habría de considerar para que la voluntad se decida acerca de lo intelectualmente captado o aprendido.

Por esto decimos que José Gaos, al atribuir las opciones antinómicas más a motivos que a razones, es más racionalista de lo que parece, pues, insistimos, los motivos, por muy subjetivos, personales y extrínsecos al objeto que sean, han de ser presentados por la razón.

Los análisis metafísicos de Gaos en torno a las antinomias básicas con que el hombre se enfrenta poseen una actualidad que no debe dejar de anotarse. Los estudios de las acciones humanas se han percatado de que su racionalidad no puede cargar sobre sí el peso completo de la conducta. El comportamiento del hombre, para que sea humano, debe apoyarse, sí, en razones. Pero las razones no se dan en *estado químicamente puro*, sino en consorcio insoluble con otras potencias que giran en torno al objeto, alternativa, propuesta o bien que ha de decidirse. Esto lo ha señalado con grandes repercusiones sociales Daniel Goleman en su libro *Inteligencia emocional.*

Para analizar, corregir y perfeccionar las conductas de los hombres no debemos polarizarnos en los meros aspectos intelectuales o racionales. De ahí que la inteligencia sea emocional. Varias décadas antes lo dijo José Gaos de manera más fundamentada, pero sin apoyarse —al revés de Goleman— en ningún recurso mercadotécnico.

Lo anterior nos sirve con el fin de entender que, por más que los antropólogos modernos subrayen el *adjetivo emocional* en los actos inteligentes, no es lo emocional el factor más importante en tales actos. Era, sí, el más desatendido hasta ahora. Pero el predominio sigue del lado de la razón o entendimiento, porque las emociones (con sus afectos, sentimientos e intereses personales anexos) no pueden desencadenar de suyo un *comportamiento voluntario*, a menos que sean asimilados por la inteligencia y presentados a la voluntad. Es evidente que las emociones desencadenan determinadas conductas; pero cuando la conducta arranca puramente de una emoción, no es una conducta voluntaria. Habría sido hecha por el hombre, pero no es humana. De aquí que sugerimos hablar más de *emociones inteligentes* que de *inteligencias emocionales*.

También en el caso de los *motivos* de Gaos éstos deben ser inteligentes, y no les correspondería el adjetivo de irracionales que, buscando quizá el contraste vitalista, a veces les aplica.

Hay otro fundamento para afirmar que las opciones del hombre, ante alternativas especulativas básicas, apoyadas más en motivos que en razones, requieren también el equilibrado uso de la razón, en vez de constituir su suplencia: frente a una antinomia, así como se dan muchas razones en contra y muchas en favor, lo que hace que la resolución sea difícil y no pueda pasar fácilmente de la duda o la opinión a la certeza, lo mismo acontece con los motivos e intereses personales. Ante una posible opción, no hay muchos, sino múltiples y también contrapuestos intereses personales. Los intereses humanos, especialmente en el ámbito de la sensibilidad, son, igual que las razones en una antinomia, variados y conflictivos. Hay también antinomias en los motivos que se nos ofrecen para optar ante las antinomias.

Para tomar un ejemplo, frente a la antinomia de la inmortalidad del alma, además de las razones para adherirse a la inmortalidad de ésta, después de fallecido el cuerpo, o a la mortalidad de ella, que podría seguir la suerte del cuerpo que informa, puede inherir el deseo de seguir viviendo como un motivo personal para optar por la inmortalidad; pero igualmente el motivo del temor a la vida subsiguiente, puede ser un motivo en contra de esa inmortalidad. De manera semejante, la espiritualidad del alma, condición necesaria para su inmortalidad, puede ser motivada

por el deseo humano de la dignidad propia por encima del animal bruto, pero si el hombre es espíritu, debo tratarlo conforme a la dignidad que ello implica, y mi escaso espíritu de servicio me motiva a pensar que es preferible considerar al prójimo como un animal más del que puedo servirme. Como se ve, los motivos de la opción son también alternativas de ésta. La razón no debe usarse sólo para presentar a la voluntad *motivos razonables*: también la necesito para ejercitar mis razonamientos en torno a los motivos de una vital preferencia y de mis intereses personales.

Los motivos siguen siendo motores de la voluntad, pero no por ello dejan de ser materia de racionalidad ni de razonamientos, razones y razonamientos que pueden llegar a un estado tan equivalente que requiera, como antes frente a las antinomias, una nueva opción.

Ante la antinomia de la existencia o no de Dios, de la inmortalidad o mortalidad del alma, dado que las razones en favor o en contra podrían para algunos ser equivalentes, hemos de optar motivados por mociones y emociones, como el amor y el odio (o el horror): "pero entre el amor y el odio, entre el bien y el mal mismos *cabe optar* —libremente, es decir, por el intermedio de la voluntad, aunque sólo sea dentro de ciertos límites—".[133]

Si la razón posee el puesto preponderante que le corresponde, podremos fácilmente entrar en un proceso al infinito, posibilidad ante la que Kant muestra sus renuencias y ante la que José Gaos ofrece la posibilidad de una opción volitiva (la cual, como se ha visto, puede complicar el proceso en lugar de resolverlo).

Esto explica que en la *Crítica de la razón pura*, al tratar de la *antinomia de la razón pura*, Kant llega a un momento —califiquémoslo de *desesperación*— en el que habla de dificultades que sólo pueden vencerse *cortando el nudo entero*.[134]

12. *Legitimidad de la opción volitiva en las antinomias*

Hemos dicho que la voluntad tiene un dominio psíquico real sobre el entendimiento, en lo que se refiere a su ejercicio (pensar o no pensar en algo), y que este dominio es legítimo, pues el entendimiento pensará en aquello que la voluntad dictamine que piense, y no dejará de pensar en algo si la voluntad no se lo manda (esto es, si el individuo de quien es el entendimiento no se lo ordena al entendimiento mismo mediante la voluntad). En este sentido, en la línea del ejercicio del entendimiento, la

[133] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 481.

[134] *Cfr.* I. Kant, *op. cit.*, A529/B557.

voluntad obra sobre éste de un modo que Aristóteles denomina *despotico*: puede *obligar* al entendimiento a no pensar en determinado asunto, y el entendimiento no tiene otra salida que obedecerle. Lo más que cabe en él es ofrecerle a la voluntad un *motivo racional* para que no ejecute o mantenga tal mandato. Pero, como ya se dijo, este ofrecimiento no es a su vez otra orden, sino que llega solamente a una propuesta que la voluntad, ésta sí, puede adoptar o rechazar.

En cambio, la decisión, de la voluntad, para que —en la línea de la especificación— el entendimiento opte por las proposiciones antinómicas ante las que duda, se presenta como una impotente injerencia de aquélla en la especificación del entendimiento, al ordenar lo que debe pensar, pasando por encima de la fuerza o la debilidad racional equiparables respecto de las dos posibilidades o alternativas antinómicas. ¿Con qué fuerza la voluntad puede ordenarle al entendimiento para que dé por verdadera una de las alternativas antinómicas, haciéndolo por motivos exógenos a las razones que apoyan a o disienten de las mismas? ¿No es esta *solución* un proceso inválido que choca inútilmente contra el natural papel que al entendimiento le corresponde: pensar la verdad; y contra el papel que a la voluntad le corresponde: querer la verdad pensada? ¿Acaso algo pudiera resultar verdadero sólo por el *querer* de la voluntad al margen del *entender* de la inteligencia? ¿No es esto análogo a poner subrepticiamente plomo en uno de los platillos de la balanza? ¿No estamos aquí ante una inválida trampa antropológica?

Estas preguntas no se hacen con ningún ánimo de controversia, pero parece necesario formularlas si queremos tocar fondo en el pensamiento de nuestro filósofo. Nosotros no hemos encontrado aún en él la contestación, pero deseamos aventurar la que habría de darse tomando pie en la teoría del conocimiento de Aristóteles y sus más ilustres comentadores, a los que, según nos hemos percatado, tiene muy en cuenta.

13. *Motivos originarios y consecuenciales*

Los motivos que aduce Gaos para la opción metafísica cuasisuprema: Dios o la nada, el bien o el mal, son motivos que denominaremos *originarios*, porque, siguiendo el hilo del discurso, el amor o el odio a los existentes y a mí mismo son el motivo que da *origen*, "la razón de ser, el motivo, la causa eficiente de que se piensen esos mismos conceptos [de Dios y de la nada] y el motivo de la afirmación o la negación de la existencia de los conceptos 'Dios' y 'Nada'...".[135]

[135] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 478.

Hemos de llamarlos, pues, motivos originarios o *principiales*, porque son el origen y principio que motivan al entendimiento para que conciba esos conceptos o juzgue esos juicios. Éste es el papel que corresponde a los motivos, según las explicaciones de Gaos.[136] En el caso del enfrentamiento kantiano con las antinomias, los motivos tienen otro papel, que no destaca de la misma manera en las explicaciones del filósofo hispanomexicano. No ya en la *Crítica de la razón pura* sino en la *Crítica de la razón práctica,* los motivos que Kant arbitra para afirmar la existencia de Dios, el alma y el mundo, no son motivos *principiales* y originarios, sino *motivos consecuenciales*: las inaceptables consecuencias vitales axiológicas que le advendrían a la vida humana si los entes ideados en tales conceptos no tuvieran existencia. En especial, el efecto consecuente axiológico: la injusticia de la vida humana buena, que no tendría premio proporcionado en el caso de que aquellos entes metafísicos fueran sólo conceptos de la razón pura, sólo ideales. A tal grado esto es así que Kant nos dice:

> si alguien pudiera desligarse de todo interés y limitarse a considerar las afirmaciones de la razón *independientemente de sus consecuencias*, atendiendo sólo al contenido de los fundamentos de tales afirmaciones, ese alguien se lo encontraría —suponiendo que no viese otra salida al compromiso que la de adherirse a una de las dos posiciones en litigio— en un estado de permanente vacilación.[137]

Pensamos que el estudio de otros escritos de Gaos debería entrar en la averiguación de *los motivos consecuenciales* entrañados en Gaos para no decidir sus antinomias por medio de razones sino por medio de mociones y emociones. Conociendo la actitud serena, desapasionada y *moderna* de Gaos, puede cabernos la conjetura —que declaramos no fundamentada— de que su *honradez intelectual* le impide *negar* la existencia de los entes metafísicos, mientras que su *posición de avanzada,* al menos en el campo de la filosofía mexicana, le impide admitir esa existencia, lo que supondría un retroceso de *la filosofía* a partir de la *filosofía de la filosofía*, o una corrección drástica del método fenomenológico de Edmund Husserl, cuya filiación nunca negó.

[136] Con el objeto de que se capte documentalmente la veracidad de lo que dijimos en la sección "Voluntad y entendimiento en las opciones antinómicas", el motivo para concebir y afirmar la nada es aquí el *odio* a lo existente. En cambio, en el capítulo "Objetos ideales y entes metafísicos" leímos cómo las categorías fundamentales del *ser* y del *no ser* quedarían vivencialmente vinculadas con las volitivas y axiológicas del amor y del odio u horror.

[137] I. Kant, *op. cit.*, A475/B503 y A476/B504.

Admitamos la impotencia de la intromisión de la voluntad dentro del proceso del entendimiento, en el orden de su especificación, a no ser para ahuyentar las emociones (sentimientos subjetivos, intereses personales) que pudieran perturbar la límpida relación de la inteligencia con su objeto (relación que, sin perturbaciones, es constitutivamente verdadera). Esta intervención volitiva presunta o supuesta por Gaos sobre la especificación del conocimiento, es decir, *lo que* el entendimiento debe asentir juzgándolo verdadero, resulta inadmisible lícita y psíquicamente. El error intelectual proviene en buena parte de ella, esto es, cuando la fuerza imperante de la voluntad predomina aquí sobre la claridad veritativa del objeto. Hemos llamado *violencia* a esta irrupción de la voluntad en la especificación que el objeto produce en el entendimiento, a la cual el entendimiento aceptaría, por su capacidad natural de entender que el objeto es de esta manera y no de otra.[138]

En consecuencia, si la voluntad ordenara al entendimiento que, en la antinomia sobre la existencia de Dios, afírmase que Dios existe, no viéndolo claro el entendimiento, la afirmación *Dios existe* podría ser falsa, si no se fundamenta en las razones que prueban la existencia de Dios, y sólo en los motivos de la voluntad.

Esta intervención de la voluntad por exceso, que sobrepasa su papel ante el entendimiento, debe considerarse causa del error junto a la intervención de la voluntad por defecto, que no se refiere entonces a la especificación del entendimiento, sino a su ejercicio. En caso de duda por parte del entendimiento, en lugar de que la voluntad opte por uno de los extremos de la antinomia y obligue —hasta donde pudiera obligar— afirmándolo como verdadero, podría impulsar al entendimiento para que continuara ejercitándose sobre la intelección de los extremos antinómicos, hasta llegar a una conclusión racionalmente fundamentada, en vez de —insistimos— una decisión meramente voluntaria. Esta falta de intervención de la voluntad para el continuado ejercicio de la inteligencia sobre un tema aún no concluso es también una importante causa del error, que no le hemos llamado, evidentemente, violencia, sino *pereza*.[139]

Las situaciones complementarias en el trato de las antinomias hechas por Gaos, sobre todo en las hasta ahora vistas por él mismo como especiales, podrían ser las siguientes:

—si a los objetos ideales corresponden o no entes metafísicos (véase el capítulo I de esta obra).

[138] *Cfr* C. Llano, *Etiología del error*, p. 48.
[139] *Cfr. ibid.*, p. 68.

—si Dios existe o no hay más que entes finitos.[140]

—si el alma es inmortal o todo es compuesto y corruptible.[141]

Al afirmar que estas antinomias pueden resolverse por opciones emocionales o mocionales, estaría expresando un buen deseo, porque esa indebida intervención volitiva —en el mejor caso— o sentimental —en el peor—, por exceso, en la especificación del conocimiento intelectual, no sólo es indebida sino ineficaz.

Cabría pensar también que esta opción volitiva, interviniendo en lo que el pensamiento debe afirmar o negar, resulta compatible, o incluso incentivada, con mi indebida opción voluntaria por defecto, al no animar o impulsar a la inteligencia para que siga ejerciendo su trabajo especificativo propio, a fin de llegar a una conclusión razonable que nos evite apelar a una opción supuestamente irracional. Que tal sea el efecto producido en el lector lo formula la interpretación que hace de ello su discípulo Fernando Salmerón, quien tiene a su cargo el Prólogo al libro *Del hombre*, editado en las obras completas de Gaos. Del contenido de ese prólogo puede obtenerse la impresión de que lo que mueve o motiva más a las opciones humanas radicales son las *emociones*. Nos dice que *Del hombre* es para Gaos una oportunidad "de volver... a los mismos conceptos dominantes del discurso filosófico. Nada más natural, puesto que la esencia del hombre es la razón, y la entelequia de la razón es la filosofía. Pero esta vez *el acento está puesto sobre todo en la constitución del sujeto, en los límites de la razón y en su naturaleza emocional.*[142] El estudio de la subjetividad humana en este libro "gana en amplitud y acaba en la *teoría de los límites de la racionalidad y de la función de las emociones*".[143]

14. *Ejercicio de la voluntad*

No obstante, cabe aún una posible intervención de la voluntad para decidir ante las antinomias. Podemos optar acerca de las antinomias por un procedimiento que no pretenda afectar la especificación de la inteligencia, inclinándola a lo que ha de pensar, al margen del objeto. Este procedimiento se referiría, pues, al ejercicio mismo del acto de pensar. La voluntad sí puede, aunque muchas veces no deba, ordenar con eficacia

[140] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 478.
[141] *Cfr. ibid.*
[142] *Cfr.* F. Salmerón, *Escritos sobre José Gaos*, p. 165. Las cursivas son mías.
[143] *Ibid.*, p. 166. Las cursivas son mías.

al entendimiento que *no piense en* un determinado objeto. En el ejemplo anterior dijimos que puede impedir que la inteligencia *piense en* la pared, o incluso que *piense en* el color de ésta,[144] lo cual se refiere al *ejercicio* del acto de pensar; pero no puede obligarla a que *piense que* la pared es negra cuando la está viendo blanca, mandato inútil que se refiere a la especificación, a *lo que* debe pensar la inteligencia, lo cual es reducto privado, coto cerrado de la inteligencia y su objeto.

El acto voluntario no puede obligar al entendimiento para que piense que Dios no existe, cuando le resulta patente como razonamiento, no como fenómeno, que su existencia es indudable; y si fuera dudable, la voluntad no podría hacer que el entendimiento lo convierta, por decisión de la voluntad, en indudable.

Como la opción tiene aquí lugar ante una antinomia, se ofrece la oportunidad de que ésta discurra por la línea del ejercicio del entendimiento y no por el de la especificación. Por tanto, pensamos que la propuesta de Gaos implicaría que la antinomia se resuelva por decisión volitiva sobre el pensamiento en la línea de su ejercicio más que en la de su especificación. En efecto, para seguir con el ejemplo escogido —que no es el único— puede prohibir al entendimiento que no *piense en* que Dios no existe, dejando sólo vivo el pensamiento del otro brazo de la alternativa, es decir, el pensamiento de que Dios existe. Ésta sería una posible, fáctica e indebida solución de la antinomia por la vía de la decisión (no por la vía de la razón). Es diferente *pensar que Dios no existe* —especificación— a *no pensar que Dios existe* —ejercicio—. Lo primero no puede ser ordenado a la inteligencia por la voluntad (es decir, su mandato sería ilegítimo e inútil), si el entendimiento ha llegado por raciocinio legítimo al convencimiento de la existencia de Dios. Lo segundo es perfectamente posible: la voluntad puede ordenar a la inteligencia que no piense en la existencia de Dios, lo cual, conscientes o no, sucede ahora por desgracia a millones de seres humanos.

La diversidad de ambas intervenciones volitivas es obvia, porque es clara la diferencia entre ambos modos de pensar: pensar que Dios existe o no pensar que Dios existe. Pero la distinción se hace aún más patente en las proposiciones negativas: *pensar que Dios no existe* y *no pensar que Dios existe.* Lo primero no puede ser ordenado eficazmente por la

[144] Los sucesos, que todos advertimos, de la reiteración del entendimiento para pensar en aquello que la voluntad le prohíbe taxativamente, se explican por la proximidad que hay entre inteligencia e imagi..ación. Cada pensamiento viene acompañado de una imagen; y la voluntad no tiene potestad de dominio sobre la imagen como la tiene sobre el ejercicio del entendimiento.

voluntad a quien posee el convencimiento racional de la existencia de Dios; lo segundo puede hacerlo —y lo hace— aun manteniendo el mencionado convencimiento, sin aplicar a él un ejercicio intelectual en acto. Es fácil entender que en nuestra cultura contemporánea son pocos los que aseguran convencidos que Dios no existe, mientras que muchísimos no piensan que Dios no existe, porque no piensan en Dios.

Algo parecido sucede en nuestra cultura con otra de las antinomias arbitradas por Gaos siguiendo a Kant: la inmortalidad del alma humana. Son menos los que se encuentran en la postura de *pensar que el alma no es inmortal* y muchos más que *no piensan en la inmortalidad del alma.*

De esta manera se ve que la opción frente a las antinomias metafísicas, propuesta por Gaos, es al menos posible, si se limita a cancelar con la voluntad el pensamiento intelectual del extremo de la antinomia al que —por algún motivo— no querría adherirse.

Debemos decir alguna palabra respecto de la licitud o legitimidad de un procedimiento de tal naturaleza para llevar a cabo la decisión o volición frente a una antinomia.

Ambas intervenciones son noéticamente ilegítimas, aunque en diverso grado y medida. Si Dios existe, pensar en la inexistencia de Dios es claramente un error. El juicio sería falso porque afirma que no es lo que es, definición clásica de Aristóteles que encontramos en su *Metafísica*: es verdad juzgar que es lo que es y que no es lo que no es; es error juzgar que no es lo que es y que es lo que no es. La ilegitimidad de la intromisión volitiva (si llegara a ser eficaz y realmente cambiase el juicio original, y, si no lo fuera, por intentar el cambio) atiende a la veracidad del conocimiento. En este caso, siendo conscientes de que estamos afirmando con falsedad, además de noéticamente ilegítimo, sería moralmente ilícito, porque el error asumido voluntariamente como tal es un mal ético.

Pero también resulta ilegítimo, aunque de otra manera, el procedimiento de optar por uno de los brazos antinómicos, cancelando el pensamiento del otro. La ilegitimidad no deriva aquí de pensar falsamente. En efecto, para el caso, *no pensar que Dios existe* no es un pensamiento falso, porque no hay pensamiento. La ilegalidad es consecuencia de que el pensamiento se niega —por incitación de la voluntad— a considerar la cuestión o el problema integralmente, y en todos sus aspectos. Si en el primer caso —pensar que Dios no existe— el juicio consecutivo de la opción era falso, existiendo un problema sobre la verdad, en el segundo el juicio es parcial, y el problema es sobre la integralidad.

A la falta de legitimidad noética en este juicio se le añade también su condición de moralmente ilícito, aunque no es lo mismo incurrir en *error* (o mentira), diciendo que es lo que no es, que incurrir en *silencio*, omitiendo un aspecto del objeto, precisamente aquel aspecto que no queremos, por motivos exógenos al conocimiento, que sea conocido.

Hay transgresiones éticas que tienen su origen no ya en pensar erróneamente, sino en no pensar algo del objeto que debería estar presente a la razón, y que la voluntad impide que sea pensado para no verse entorpecida en su conducta indebidamente deseable. Esto lo puede expresar con gran viveza William Shakespeare en la inicial actitud dudosa del hijo de Tarquino el soberbio, quien, finalmente, después de haber rechazado el pensamiento de las mortales consecuencias que le advendrán por ello, decide raptar a Lucrecia.

Incluso hay casos en que el ocultamiento de un aspecto del objeto puede llegar a ser más grave moralmente que la falsedad misma: si dices media verdad, afirma el poeta castellano, dirán que mientes dos veces al decir la otra mitad.

15. *Mociones y emociones*

Hay un punto que no puede quedar marginado al analizar la actitud de Gaos ante las antinomias principales de la razón filosófica. Ya hemos visto que para él tales antinomias no se *solucionan* con la razón sino que *se deciden* con la voluntad. Resulta extraño que los motivos o causas por las que se toman estas opciones o decisiones radiquen para Gaos en *emociones y mociones* y que ambos fenómenos humanos aparezcan sistemáticamente juntos, bien sea en tono identificativo, bien sea para expresar su unión permanente.

Sin embargo, ha de despejarse la cuestión que surge ante este persistente binomio y su influencia en las opciones que originan o causan.

Ya hemos advertido que nos consta en Gaos la distinción, hecha hasta de un modo gráfico, entre los apetitos sensibles —que serían las emociones— y los apetitos inteligibles o voliciones —que serían las mociones—. Los sentimientos, apetitos sensibles o emociones derivan de los conocimientos sensitivos y se dan las más de las veces de modo instintivo, espontáneo e irracional. Las mociones o voliciones, por el contrario, derivan de los conocimientos y propuestas intelectuales, y resultan producto de los conceptos universales referidos al bien o mal intelectuales. Si quisiéramos simplificar podríamos decir que los apetitos sensibles tienden hacia lo placentero y huyen de lo desagradable, en tanto que las

voliciones intelectuales tienden —o deberían tender— hacia lo bueno o lo malo, con independencia del gusto o disgusto, de lo placentero o desagradable, que les acompañan.

En un terreno neutro quedará la tendencia sensitiva-intelectual de lo útil y provechoso o inútil y perjudicial, que brota del conocimiento de la cogitativa, facultad partícipe, de un modo no fácil de aclarar, tanto del conocimiento sensible como del conocimiento intelectual.

No podemos simplificar nuestras explicaciones con lo dicho, porque acaece que, en muchas ocasiones, la voluntad opta por el mal a causa de *motivos sensibles* placenteros. Y a veces opta por lo que le disgusta, por motivo de la búsqueda preferente del bien intelectual. A veces la voluntad rechaza lo placentero en búsqueda de lo útil, o decide por el placer, aunque le perjudique.

Gaos nos dice, en concordancia con la filosofía aristotélica, que

> no está en nuestro poder no experimentar ciertas satisfacciones o insatisfacciones, o *primeros movimientos* de amor o de odio: no está en nuestro poder no sentir hambre o sed, o ignorancia, ni satisfacción al conocer o beber estando hambrientos o sedientos, o al saber, siendo ignorantes; ni está en nuestro poder no experimentar en casos el *coup de foudre* o el *flechazo del amor* o el arranque de envidia, alegría del mal ajeno, incoante del odio; pero sí está en nuestro poder querer o no querer la satisfacción del hambre o sed, o la insatisfacción del comer o beber, querer o no querer la ignorancia o el saber, o ceder al flechazo amoroso o reprimir el amor naciente o sofocar los conatos incoantes del odio.[145]

Se da cuenta, en resumen, de la diferencia existente entre las emociones involuntarias surgidas del fondo de nuestra sensibilidad y las mociones volitivas que pueden aceptarse o rechazarse libremente por la voluntad.

Esto nos obliga a esclarecer la relación entre emociones y mociones, determinando el papel de las unas y de las otras en la opción que Gaos dice tomar ante las antinomias. A veces parece que tales opciones son voluntarias: se trataría, si hemos interpretado bien, de *mociones*. Así ocurre cuando dice ante la antinomia, bastante obvia de resolver, si hemos de "concebir las apariciones y las desapariciones de las cosas como creaciones y aniquilaciones",[146] según hemos visto en el capítulo II; es decir, que cuando algo desaparece su realidad se aniquila, como

[145] J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, p. 487.
[146] *Ibid.*, p. 364.

una consecuencia derivada de la supuesta identificación entre presencia y existencia. Si queremos mantener esta definición de la existencia, debemos considerar que la no presencia, la desaparición, sería equivalente a una aniquilación de lo que desaparece. Sin embargo, parece *más razonable* no identificar la aparición de un objeto como su creación, y como aniquilación su desaparición. Esta es la antinomia.

Frente a ella, nos dice Gaos, nos encontramos una opción. No se resuelve mediante sentimientos o emociones. *Se trata más de una "opción" voluntaria o adopción de razones*,[147] aunque las razones sean muy razonables.

Igualmente sucede en la "opción emocional y mocional" de la existencia de Dios, en donde habla literalmente de una "*volición de la existencia de Dios*" por amor a los existentes.[148] El amor y el odio, aquí mociones, son materia de opción libre, es decir, por intermedio de la voluntad.

No obstante, en otros momentos de su exposición parece que el amor y el odio (u horror) no son voliciones sino *emociones motivantes*: "Porque el amor y el odio, el bien y el mal mismos, no son conceptos: el amor y el odio son emociones motivantes, y en este sentido emocionales".[149]

En resumen, nosotros nos vemos inclinados a pensar que los conceptos de emoción, moción, volición y emoción motivante (que sería entonces moción), no se encuentran claramente perfilados en José Gaos, siendo así que "la razón subjetiva o emocional o mocional —son factores que integran— la constitución o esencia moral del hombre [...] la clave de la antropología filosófica".[150] Reconoce Gaos que el hombre da razón de todos los problemas filosóficos —razones objetivas o motivos subjetivos—, pero "*ya no se da el hombre razón de sí mismo*".[151] Ante tal reconocimiento se pregunta si esta conclusión es agnosticismo, y contesta de un modo ambiguo: "sin duda alguna —pero— quizá [...] más aparente que real".[152]

Esta, a nuestro juicio, escasa precisión para deslindar el papel de las emociones y mociones, mencionándolas sistemáticamente juntas, en el acto de *optar* por uno de los extremos de las antinomias, siendo antropológicamente tan importante, podría deberse —conjeturamos— a la ne-

[147] *Cfr. ibid.*, p. 478.
[148] *Cfr. ibid.*
[149] *Ibid.*, p. 480
[150] *Ibid.*, p. 483.
[151] *Ibid.*
[152] *Ibid.*

cesidad que tiene José Gaos de calificar de *irracionales los motivos* de la acción. Si estos motivos fueran emocionales, serían irracionales, pero no si lo fueran mocionales o voluntarios. Las voliciones o mociones de la voluntad derivan, aunque insuficientemente, de la razón. Si Gaos admite la confusión o no clara nitidez entre emociones y mociones a fin de enfatizar la irracionalidad de los motivos para optar o decidir en las antinomias, dejaría un hueco antropológico que él mismo calificaría de improcedente: las emociones (pasiones, sentimientos, afectos interiores sensibles...) no podrían ser motivos directos para la voluntad, si ellas no fueran antes asumidas por la inteligencia y no fueran presentadas a la voluntad como dignas de tener en cuenta en la opción que debe tomarse. Las emociones *sensibles* no tienen capacidad de mover a la voluntad *inteligible* a menos que se hagan inteligibles por medio de la razón.

De cualquier manera, pues, no puede Gaos mostrarnos un motivo realmente irracional como fundamento de las voliciones o actos voluntarios que inciden en sus opciones antinómicas.

16. *Motivo y causa eficiente*

En su pretensión de que los motivos subjetivos vitales, existenciales, personales, no necesariamente racionales, resuelvan por decisión los problemas antinómicos, Gaos aplica a su causalidad, con cautela pero con frecuencia, el término *causa eficiente*. Hemos visto en la sección "Voluntad y entendimiento en las opciones antinómicas", que la voluntad puede ejercer una causalidad efectiva o eficiente sobre el entendimiento; pero éste, para que la voluntad decida, sólo puede presentarle *propuestas* no totalmente efectivas —pues la voluntad puede rechazarlas—, perteneciendo más bien al orden de las causas formales (ejemplares) y no eficientes. Los *motivos* que el entendimiento ofrece a la voluntad para que, ante una antinomia, la voluntad opte al margen de las elucubraciones intelectuales no deberían recibir el término de causa eficiente. Parecerá que José Gaos está subrayando de nuevo en exceso el importante papel de aquellos motivos en las opciones del hombre frente a las antinomias.

"El amor y el odio —dice, por ejemplo— y las *voliciones* motivadas por ellos, no son simplemente el motivo de la afirmación de los objetos de los conceptos *Dios* y *la nada*, sino que son la razón de ser, el motivo, *la causa eficiente* de que se piensen estos mismos conceptos."[153] Esta consideración se repite también en la lección sobre "Las antinomias" de la siguiente manera: "el amor y el odio podrían definirse, pues, como las

[153] *Ibid.*, p. 478. Las cursivas son mías.

emociones consistentes en motivar, *en causar eficientemente*, la *moción* de querer el bien y el mal".[154] "El antinomismo del amor y odio, bien y mal, es 'radical' en el sentido de que es raíz, *la causa eficiente*, el motivo, la razón de ser de los conceptos, según he venido insistiendo, hasta el extremo de que toda insistencia más sería ya enojosa."[155]

Clásicamente se sabe que "la voluntad no puede ser interiormente movida por ninguna criatura",[156] y tampoco por el entendimiento.

Frente al intelectualismo, postura adoptada por Gaos, es irrecusable subrayar que "el entendimiento es movido a obrar por la voluntad, mientras que la voluntad no es movida por otra potencia [ni siquiera por el entendimiento], sino por sí misma. Y ello es así porque el entendimiento no es la causa eficiente del acto de la voluntad, sino sólo su causa especificativa: la causa eficiente y propia del acto voluntario [...] no puede ser sino la voluntad misma".[157]

Podemos decir que el proceso intelectual que precede a la decisión libre (en nuestro caso a la opción decisoria de las antinomias) es, en cierto modo, causa eficiente de él —y por ello habría que darle la razón a Gaos—, pues "se llama causa a la que dispone, o aconseja, o manda; y entonces tales causas son propia y verdaderamente causas; ya que la causa es aquella a la cual sigue el efecto".[158] Pero debe notarse igualmente que el entendimiento como causa *disponens*, o *consilians*, o *praecipiens* del efecto, no puede considerarse última causa eficiente suya. "Pues, ciertamente, la causa ejemplar no es causa en acto segundo de ninguna operación, a no ser que sea aplicada por aquel que la usa [...]; la causa ejemplar no causa en acto [...] a no ser que sea utilizada por la causa eficiente, como se manifiesta en el artífice y su idea."[159] En *Examen filosófico del acto de la decisión*,[160] hablando de la insuficiencia de la mente para producir por sí misma una decisión, decimos que "el objeto propuesto a la voluntad, no la mueve necesariamente",[161] y ello aun cuando la razón sea suficiente en el orden intelectual, aun cuando no quepa sobre ella la menor duda, "aunque a veces el entendimiento tenga

[154] *Ibid.*, p. 479. Las cursivas son mías. Se dice literalmente *encausar*, no en causar.

[155] *Ibid.*, p. 481. Las cursivas son mías.

[156] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 18, a. 6, ad 1: "*Voluntas non possit interius moveri ab aliqua criatura.*"

[157] Tomás de Aquino, *Sobre el mal*, q. 3, a. 3, c.

[158] *Ibid.*

[159] Salmanticenses, *De Deo uno*, IV, 270.

[160] C. Llano, *Examen filosófico del acto de la decisión*, Universidad Panamericana, México, 1998, p. 112: "El principio de razón insuficiente".

[161] Tomás de Aquino, *Sobre el mal*, q. 3, a. 3, c.

necesariamente que asentir a la verdad propuesta" [162] Aunque la razón propuesta sea intelectualmente suficiente no resulta de ahí que tenga suficiencia volitiva. Lo que importa no es sólo que la razón sea verdadera, ni siquiera basta que sea preponderante sobre otra razón: para que sea suficiente se requiere que —y sólo se requiere que— sea querida. El motivo no es, entonces, causa eficiente de la opción voluntaria ante las antinomias, pero ello, aunque debilite la fuerza vital de la opción, no dificulta, al revés, el hecho no racional de las voliciones ante las antinomias que es lo que, en primera instancia, a Gaos le preocupa.

17. *Necesidad de la opción*

El estudio más completo y profundo, a mi juicio, que se ha hecho sobre *De la filosofía* de Gaos es el de Luis Villoro, precisamente en su prólogo a esta obra.

Discípulo suyo durante años, Villoro interpela a su maestro Gaos en algunos puntos cruciales de su obra, pero hay uno que en especial ha llamado nuestra atención. Parte del hecho de que "Gaos parece pensar que hay que elegir *necesariamente* entre dos explicaciones posibles de un concepto".[163] Para Villoro,

> la única forma pertinente de elegir por uno u otro extremo de la alternativa es que un término explique más satisfactoriamente que el otro lo que se pretende esclarecer. Para considerar que ambos sean igualmente válidos, habría pues que estudiar, en cada caso, los problemas concretos en función de los cuales fueron forjados, y mostrar que ambos los resuelvan *igualmente* o dejan *igualmente* de resolver.[164]

En lo personal, nos parece hallarnos en condiciones de decir que estamos muy lejos de haber agotado todas las explicaciones que habrían de darse ante los términos duales de las antinomias básicas que a Gaos —y a nosotros— nos preocupan. Y por ello nos parece también que José Gaos se anticipa al declarar que no tenemos ya ante ellas otra puerta que la de optar por motivos personales al margen de la razón.

Tal vez, este pensamiento de que ya se ha pensado lo que puede pensarse ante tales antinomias se deba a la aguda observación, con la que concordamos, del propio Luis Villoro:

[162] *Ibid.*
[163] L. Villoro, "Prólogo" a *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. XXI.
[164] *Ibid.*, p. XXV

> Se trata de un libro que conscientemente lleva a su término una etapa filosófica, lo hace intentando incardinar en ella una tónica nueva [...], contempla a la vez el fin de una filosofía, a la cual pertenece, y vislumbra los nuevos temas que surgen, los cuales apuntan a una forma de filosofar que corresponde al presente y futuro inmediatos más que al pasado reciente.[165]

Y concordamos también con que, aunque "en muchos casos podría el lector diferir de las soluciones propuestas [...] ningún filósofo de lengua española puede ignorar esta obra".[166]

El punto crítico más agudo planteado aquí por Luis Villoro parte de la hipótesis —no completamente suscrita por él— de que llegamos a la conclusión de que ambas proposiciones son igualmente válidas. En este caso, una posibilidad es "dejar en suspenso el asentimiento".[167] Pero, ¿por qué "plantear aún una necesidad de opción..."?[168] Los motivos que se aducieran no resolverían ningún problema filosófico: *resolverían su propio problema.*[169]

Por nuestra parte, nosotros nos preguntamos si en efecto se trata de la resolución de un problema *propio*, de Gaos, o un problema inviscerado en todo ser humano. La distinción kantiana entre razón pura y razón práctica, que aquí Villoro nos recuerda, no resuelve la inquietud, porque cada individuo es uno solo y piensa con una sola inteligencia, la única que posee, sin desdoblarse en dos razones distintas, llámese pura o llámese práctica. No es únicamente Gaos quien se encuentra inquieto e irresoluto ante el eje del problema metafísico: cómo conocemos los objetos metafísicos no estando presentes ante nosotros por carácter propio. Quienes resolvemos esta pregunta por medio de un razonamiento, una *demostración* que haría innecesaria la *motivación,* no nos impide reconocer que Gaos es representativo de los filósofos actuales que se encuentran con él inquietos e irresolutos. Si hemos de calificarlos de agnósticos, no podremos decir de ellos que son *agnósticos aquiescentes*, como pretende ser, sinceramente o no, Tierno Galván.

Esta inquietud es manifiesta en la *Crítica de la razón pura* al tratar de la antinomia de ésta. Aunque en modo alguno puede decirse que Gaos es un eco contemporáneo de Kant, el apremio por la búsqueda de soluciones

[165] *Ibid.*, p. XXVIII.
[166] *Ibid.*
[167] *Ibid.*, p. XXV.
[168] *Ibid.*
[169] *Cfr. ibid.*

que encontramos en el filósofo regiomontano puede hacernos entender el de Gaos.

Por ejemplo, el problema de una de las antinomias que se presenta al sujeto es la de encontrar en la totalidad del mundo algo incondicionado.[170] Esta cuestión suscita un interés práctico y especulativo que es "compartido de corazón por toda persona bien intencionada",[171] pues representan "legítimas aspiraciones de la razón".[172] Aunque la necesidad de respuesta fuera una ilusión, no sería "*un invento artificial* —sino— una ilusión perfectamente natural de la razón ordinaria".[173] Por ello, *tenemos la obligación* de dar una solución de las cuestiones planteadas, y "no podemos eludirla a base de lamentarnos de los estrechos límites de la razón"[174]. "Sostengo que [...] ningún pretexto basado en una ignorancia inevitable o en una insondable profundidad del problema puede eximir de responder rigurosa y completamente a ninguna pregunta."[175] No se "puede eludir la responsabilidad, cargándola sobre el objeto desconocido".[176]

De cualquier manera, al margen del apremio que tanto Kant como Gaos manifiestan en la decisión sobre los temas que constituyen los fundamentos de la filosofía, la pregunta de Luis Villoro —¿qué gana Gaos con optar ante esos fundamentos?— tiene sentido. No tanto porque aquello pudiera resolver el problema personal de nuestro filósofo —y de cualquiera que se encuentre frente a *la opción* voluntaria antes que a la razón—. Más bien pensamos que la opción o decisión de la voluntad acerca de las antinomias no resuelve el problema. Los extremos antinómicos están formados por juicios sobre los que no tenemos certeza, ya que son afirmaciones o negaciones que se hacen con temor a que la propuesta contraria sea verdadera, lo cual es precisamente la definición clásica de opinión. Pues *la decisión voluntaria no transforma o convierte la opinión en certeza.* Las opiniones —adhesión a un juicio con temor a la verdad de su contrario— siguen siendo opinión, ya que el temor entrañado en ellas no se elimina con decisiones. Que la decisión resulte vitalmente necesaria por causas personales no ha de confundirnos sobre el nivel antropológico en que se mueve: el ámbito de la voluntad,

[170] *Cfr.* I. Kant, *op. cit.*, A508/B536.
[171] *Ibid.*, A466/B494.
[172] *Ibid.*, A462/B490.
[173] *Ibid.*, A500/B528.
[174] *Ibid.*, A481/B509.
[175] *Ibid.*, A477/B505.
[176] *Ibid.*, A480/B508.

no del entendimiento. La certeza es un estado subjetivo de la mente, pero originado en razones objetivas. No es un estado de ánimo al que pudiéramos llegar por actos voluntarios.

18. *La opción del método*

En la lectura de *Del hombre* nos parece que falta o no se acentúa debidamente la discusión de una antinomia que, si no es la principal en el pensamiento filosófico, sí lo es la primera, y en cierto modo condicionante de las soluciones a las antinomias que se arbitren posteriormente.

En la *filosofía de la filosofía* pretendida por Gaos, esto es, en la reflexión filosófica sobre la filosofía, inaugurada a partir de Descartes, no debería marginarse de algún modo la cuestión que modernamente constituye la opción intelectual principal: el *idealismo y el realismo*. No queremos decir que Gaos no la tiene en cuenta. Incluso califica su obra en *De la filosofía* como un "irracionalismo antinomista entre realismo e idealismo".[177] No obstante esta declaración, la antinomia entre *realismo o idealismo* no ocupa el lugar primero, si no primario, que habría de corresponderle a una obra que ha sido autorizadamente calificada "como una obra sistemática de metafísica y epistemología, elaborada con estricto apego a un método fenomenológico y a partir de una filosofía del lenguaje".[178]

En este punto, no podemos sino traer a la luz el importante trabajo de Carlos Cardona, preclaro anticipador de las obras de Gaos, *Metafísica de la opción intelectual*. Según Cardona la opción intelectual decisiva en la filosofía es la inmanencia o trascendencia cognoscitiva,[179] lo cual parece que puede afirmarse debido a la actitud de Etienne Gilson ante el realismo mediato, pretenso camino para salir del idealismo, el cual regresa para él al inmanentismo que deseaba evitarse.[180]

Gilson y Cardona coinciden en ello con Cornelio Fabro:

> de cualquier manera que se entiendan o interpreten las relaciones entre el pensamiento clásico y pensamiento moderno, parece ya fuera de discusión el movimiento opuesto que estas dos formas radicales del pensamiento humano operan para la fundación de la libertad: en el pensamiento clásico, y sobre todo en el pensamiento cristiano, la libertad se encuentra en el vértice de la consideración sobre el ser, mientras en el pensamiento moderno,

[177] J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 123.
[178] F. Salmerón, *Escritos sobre José Gaos*, p. 148.
[179] *Cfr.* C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, p. 98.
[180] *Cfr.* E. Gilson, *El realismo metódico*, p. 28.

> se encuentra en el comienzo, ya que es la esencia misma, o *vis insita* del *cogito*.[181]

No debe pensarse que Gaos se encuentra ajeno a este espacio de pensamiento. Existen datos suficientes para afirmar que entre sus lecturas, y sobre todo en las últimas, se encuentran muchos autores neoaristotélicos, y muchos de ellos cristianos. Fernando Salmerón[182] nos hace una lista bibliográfica, copiada literalmente, que titula como *neoescolásticos católicos*: Blondel, Garrigou-Lagrange, Maritain, Manser, Nink, Rast De Vries, Hessen, Lotze, Quiles.

Nos atrevemos a afirmar que si Gaos no analizó de manera abierta y sistemática la antinomia, entonces inexcusable, del realismo o idealismo, se debe a que tal antinomia no puede afrontarse sino desde una óptica directamente metafísica, dependiente a su vez de otra primera opción metodológica: la fenomenología que supuestamente habría de dejar a un lado —aunque ya vimos que no— a la metafísica.

Ésto tiene relevancia en nuestro estudio sobre las antinomias de Gaos, porque, según Cardona, el origen de las antinomias de extremos irreconciliables que introducen al hombre en una selva de confusiones es el culto a las ideas claras y distintas, producto del racionalismo cartesiano. Sin ese culto a la idea no hubieran aparecido como disociados razón y fe, entendimiento y voluntad, conocimiento intelectual y conocimiento sensitivo, conciencia y realidad, alma y cuerpo... "Pero el tema capital de la filosofía es un problema humano [y en esto concuerda con Gaos], extraño a esa aséptica atmósfera de la 'filosofía pura'."[183]

La opción moral básica entre los dos términos radicales y antagónicos del bien y del mal (habiendo en los dos autores, Cardona y Gaos, algo de fundamento y algo de libertad, lo suficiente para que la alternativa sea materia de opción, en lo cual Cardona coincide con Gaos) se encuentra presente en todo acto moralmente calificable.[184]

Luis Villoro no deja de plantearse, en su prólogo a *De la filosofía*, el mismo asunto:

> desde su inicio hay que decidir cuál es el principio de la exposición filosófica: éste puede ser lo primero en el orden del ser o lo primero en el orden del

[181] C. Fabro, "Santo Tommasso e la liberta", p. 3.
[182] *Cfr.* F. Salmerón, "Prólogo" a *Del hombre*, p. 7, nota 2.
[183] C. Cardona, *op. cit.*, p. 136.
[184] *Cfr. ibid.*, pp. 139–140.

> conocer. Al elegir uno u otro, el filósofo estaría ya optando por una filosofía. Gaos opta por el segundo: principiar por lo dado al conocimiento de modo indudable. Esto es *el pensar* en acto, *en el acto de pensar* consciente de sí. Pero tan cartesiano comienzo es de inmediato circunscrito: el pensar sólo se da en cuanto verbalmente expreso. La filosofía deberá comenzar, pues, por el examen de la expresión verbal.[185]

No dudamos, con Villoro, que éste es el comienzo de *De la filosofía* de Gaos. Pero nos preguntamos por el fundamento para resolver esta alternativa: el conocimiento —aunque verbalmente expresado— o el ser. Y, sobre todo, cuáles son los motivos de Gaos para esta opción que es, de alguna manera, la principal. Suponemos que el motivo no se encuentra en el hecho, marginalmente señalado por Villoro:

> así el autor colocará su investigación en un terreno grato a nuestro siglo. Las corrientes más distintivas del momento han sido particularmente sensibles a la imposibilidad de desligar el análisis del pensamiento del estudio del lenguaje y pocas son las grandes contribuciones filosóficas de las últimas décadas que no traten de esclarecer el problema.[186]

Porque no estamos preguntándonos sobre las razones o motivos en cuya virtud Gaos ha comenzado por el pensamiento en su expresión verbal, sino por el pensamiento antes de hacerlo por el ser, que es la verdadera opción metodológica.

Gaos "ha aceptado a la fenomenología como método de trabajo".[187] La única filosofía "hacedera *a estas alturas de la historia*" debería ser: una que esté dispuesta a rechazar los sistemas del universo en lo que tienen de metafísicos, pero no en lo que contienen de fenomenológico; ni tampoco en lo que contienen de "razones del corazón".[188]

Sin embargo, Gaos llega —queriendo o sin querer— a "la única metafísica *a la altura de los tiempos*: la metafísica explicada por la contribución del hombre".[189] Tal es nuestra preocupación: si las inquietudes vitales de José Gaos son propiamente metafísicas, como se desprende de la pausada lectura de *De la filosofía* y *Del hombre*, ¿por qué adopta como

[185] L. Villoro, *op. cit.*, p. VII.
[186] *Ibid.*
[187] F. Salmerón, *Escritos sobre José Gaos*, p. 157.
[188] *Ibid.*, p. 156. Las cursivas son mías.
[189] *Ibid.*, p. 158.

método el de la fenomenología, el menos apropiado para estudiar lo que se encuentra allende el fenómeno, que es justo lo que le inquieta?

El hecho de que su fenomenología se haya aplicado al ser humano, no supone una originalidad, ni una rareza, pues estamos en condiciones de decir que el hombre es, precisamente, el punto de arranque de todo afán metafísico y que el hombre no puede estudiarse válidamente sin una perspectiva metafísica.

El intento de Gaos parece imposible. Imposible parece, en efecto, *extraer conocimiento metafísico de una fenomenología*, y nos gustaría poder afirmar que lo ha logrado, que ha conseguido "explicar, a partir de una fenomenología de la expresión todos los enunciados ontológicos fundamentales".[190] Y podríamos decirlo si no fuera por su apego al método fenomenológico, del que no quiere desprenderse cuando ya se encuentra en su límite mismo. Ello hace que sus chispazos metafísicos, los cuales podrían convertirse en haces luminosos, desemboquen finalmente en una cierta órbita alrededor de la metafísica, como acaece en la lección XXVIII de *Del hombre* sobre la naturaleza esencialmente antinómica de las cuestiones metafísicas.

El *background* cultural de Gaos explica de alguna manera este intento y este logro —aunque no definitivo—, inusitado y admirable, de encuadrar un *fenómeno ontologizado*, o un cierto alcance metafísico a partir de una fenomenología.

Gaos se apoya, al decir de Salmerón, en tres libros clásicos de la historia de la filosofía. El primero es la *Metafísica* de Aristóteles. El otro gran libro es la *Crítica de la razón pura* de Kant. "Pero de aquí pasa al tercer libro que es al que dedica más atención: *El ser y el tiempo* de Heidegger, presentado como un intento —ciertamente frustrado— de explicar la ontología, que es la filosofía por excelencia, por el hombre."[191]

No podemos dejar de mencionar aquí la ausencia de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, en el antecedente cultural de quien ha optado por la fenomenología como método. Repetimos que para Salmerón *De la filosofía* representa "una obra sistemática [...] elaborada con apego a *un* método de análisis fenomenológico",[192] en donde queremos subrayar ahora el artículo indeterminado *un*. Se trata de *una* fenomenología original de Gaos, en donde el método se lleva a su extremo, pero en una línea diferente a la de Edmund Husserl. Antonio Zirión Quijano ha hecho un insuperable estudio sobre la fenomenología utilizada por Gaos,

[190] *Ibid.*, p. 154.
[191] *Ibid.*, p. 157.
[192] *Ibid.*, p. 148.

y considerada por éste como el método por excelencia para describir o caracterizar y definir esencias en la filosofía de nuestros días. Pero no como el método fenomenológico en el sentido riguroso de la fenomenología.[193] Para Antonio Zirión, el intento de precisar este sentido de la fenomenología "nos llevaría demasiado lejos, pues tendríamos que entrar en las laberínticas exposiciones ontológicas [...] *De la filosofía* y *Del hombre*",[194] teniendo que reconocer, con el propio Zirión, que esa fenomenología está afectada por ser Gaos "heredero del raciovitalismo y perspectivismo de Ortega y Gasset y entintado de personalismo, de biografismo, de escepticismo, de..."[195]

Para entender este sobresalto filosófico en que la fenomenología, entintada, además, de personalismo, puede llegar a *tocar* la metafísica, debemos considerar que Gaos no se deja afectar por la *Crítica de la razón pura* para desconfiar de la metafísica, porque ésta es metafísica también: "la infinitud del sujeto trascendental impone que el paso del sujeto empírico al trascendental sea el paso de lo fenoménico a la metafísica [...] He aquí cómo el idealismo trascendental es metafísica, aun cuando su fundador y los secuaces de éste pensaban con él eliminar justo toda metafísica",[196] lo cual no estaría tan despegado de lo que Kant —mal que le pese— tiene que reconocer: "debemos suponer un objeto trascendental que sirva de base a los fenómenos, a pesar de que nada sepamos acerca de lo que tal objeto sea en sí mismo".[197]

El sujeto trascendental, en efecto, para Gaos, no es la contrapropuesta válida al conocimiento metafísico.

El sujeto como tal ya no es *parte* del objeto total. Es sujeto *del* objeto *total*. Trasciende, pues, sobre el objeto total. Es *sujeto trascendental*. El idealismo no puede quedarse a medio camino —inconsecuentemente—. El sujeto del idealismo empírico no es más que el sujeto que bizquea, por decirlo así, viéndose derechamente como sujeto y torcidamente todavía como el objeto parcial como el que se veía antes de verse como sujeto, con lo que enturbia el verse derechamente como sujeto y se impide el verse así plenamente. El idealismo es, con forzosa consecuencia, idealismo trascendental.[198]

[193] *Cfr.* A. Zirión Quijano, *Historia de la fenomenología en México*.

[194] A. Zirión, *op. cit.*, p. 192. Nótese que también aquí Zirión, como antes Salmerón, intuye los atisbos ontológicos —para nosotros metafísicos— de la fenomenología de Gaos.

[195] A. Zirión, "Las anotaciones marginales de José Gaos en Ideas I", p. 148.

[196] J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 382.

[197] I. Kant, *op. cit.*, A540/B568.

[198] J. Gaos, *De la filosofía*, *Obras completas*, t. XII, p. 379.

Otra vez nos hallamos ante un Gaos que no se encuentra, pese a lo que parezca, lejano a las posturas aristotélicas. Leamos a León Brunschvicg: "No hay paso del concepto a la realidad, de lo posible al ser, porque *ser* y *realidad* son precisamente lo que le falta al *concepto* y a lo *posible*. No hay más realismo que el *empírico*, porque no hay más *idealismo* que el *trascendental*."[199]

El anhelo y la inhibición metafísicos de Gaos —que eso son sus antinomias— provienen, como hoy ya se está viendo, de una opción enhebrada entre el fenómeno y la cosa en sí. Si con esto se quiere decir que el ser no puede aparecer tal como es, se comete una petición de principio, pues se supone admitido el idealismo que la fenomenología pretendería contrapesar.

Nada se opone, en principio, a que el ser aparezca. Nada exige que aparezca enteramente. Lo que de él aparece está muy bien llamado aspecto, y depende evidentemente de las facultades del sujeto al que aparece.

Vayamos más lejos. La idea de fenómeno puro, es decir, separado del ser, es inconsistente. Con razón decía Kant que sería absurdo hablar de una aparición sin nada que aparezca. Dicho de otro modo, la idea de fenómeno implica esencialmente una referencia al ser, no una referencia al ser que no aparece, como pensaba Kant, pues se iría a parar al absurdo que se quería evitar, sino una referencia a un ser que aparece, que tiene éste o aquel aspecto, y tal vez más".[200] Quizá por esto "la mayoría de las antinomias que constituyen la fuerza de la dialéctica hegeliana son falsas antinomias, no constituyen verdaderas contradicciones".[201]

El clímax en la obra de Gaos se localiza en *Del hombre*,[202] donde el filósofo hispano-mexicano lleva a cabo, y nos parece que con acierto, la *proeza* de arribar a la metafísica, partiendo de lo que es más característico de la fenomenología: la presencia del objeto.

Este punto ya lo hemos abordado en el capítulo "La filosofía del 'no' ", pero debemos ahora acentuar su importancia: *si se concibe la aparición o desaparición* [de esta mesa en el aula] como *un mero desplazamiento, o como creación o aniquilación*. Alguien puede argüirle: es absurdo concebir que la aparición o desaparición (de una mesa) en plena clase sean una creación y aniquilación de ella.[203] "Le respondo:

[199] L. Brunschvicg, "La technique des antinomies kantiennes", p. 68.
[200] R. Verneaux, *Epistemología general*, p. 79.
[201] *Ibid.*, p. 232.
[202] *Cfr.* J. Gaos, *Del hombre*, *Obras completas*, t. XIII, pp. 363 y 365.
[203] *Cfr. ibid.*, pp. 363-364.

'absurdo' puede querer decir dos cosas: absolutamente imposible o simplemente no razonable. *Absolutamente* imposible niego sea concebir la fabricación y la destrucción como desplazamiento."[204]

> Y por la misma razón niego que sea absolutamente imposible concebir la aparición de los mozos con la mesa por esa puerta como una creación, y la desaparición de ellos con ella por esa puerta otra vez como una aniquilación. Al desaparecer por ella, mesa y mozos no pasarían al corredor, sino que caerían, como por escotillón, en la nada, y al aparecer por la puerta, no habrían venido del corredor, sino que se habrían creado en la misma puerta.[205]
>
> Pero les concedo que el concebir [...] las apariciones y desapariciones [...] como creaciones y aniquilaciones [...] sea *menos razonable* que el concebirlos como las conciben la corriente, tradición o historia.[206]

Preparados con este sencillo pero acucioso ejemplo, la presencia y la existencia, hemos llegado a ver con *claridad fenomenológica* —permítase la expresión— la existencia de la cosa en sí. Frente a ello, también fenomenológicamente, deberíamos doblegarnos ante la posibilidad de que exista una cosa en sí, aunque no aparezca ante ningún sujeto, y que tal existencia pueda demostrarse, ya que no mostrarse, con una demostración o razonamiento válido.

Sin embargo, Gaos desaprovecha esta oportunidad, porque ello sería admitir que un análisis fenomenológico (como el que ha llevado a cabo y con el fin con el que lo ha llevado a cabo) pueda tener como fruto una conclusión metafísica. No deberíamos *llegar a la metafísica por un razonamiento*, sino por una opción: precisamente *porque la otra alternativa no es imposible* es por lo que nos encontramos ante una opción. Se trata más de una *opción* voluntaria que de una opción de razones.

Cuando alguien me pregunta si hay un rinoceronte en mi habitación, podría contestarle que eso es absurdo, no en el sentido de imposible, sino en el de nada razonable. Pero el hecho de que no sea imposible que haya un rinoceronte en mi habitación, no me empuja a una actitud dubitativa que requiera de mí una opción antes de entrar en ella.

Ante esta imposibilidad de la creación y aniquilación sucesivas y cotidianas, Gaos confiesa una "resistencia [¿común y corriente?] a concebir las apariciones y desapariciones de *sustancias*, que esto son las mesas,

[204] *Ibid.*, p. 364.
[205] *Ibid.*, p. 365.
[206] *Ibid.*, p. 364.

como creaciones o aniquilaciones [...]. La resistencia la denuncian el parecer absurdo que esta mesa se aniquile y se recree cuantas veces desviamos de ella la atención y la volvemos a ella".[207]

Pero hay otra resistencia desligada de esta común y corriente. La que Gaos posee al dar por concluyente un razonamiento que desembocaría en un ente metafísico existente, no ideal. Que nuestro filósofo se resista a llegar a la metafísica partiendo de un fenómeno, mediante un *razonamiento* concluyente equivale a preferir las razones a las opiniones.

Fernando Salmerón menciona algunos de los sentidos que tiene para Gaos el concepto de razón,

> *se entiende, en primer lugar, como la facultad de razonar o como pensamiento discursivo.* También como la secuencia de juicios integrados por conceptos, entre los cuales se da un orden jerárquico cuyos géneros supremos son las categorías y, en este sentido, razón se entiende como la facultad de aplicar las categorías. Pero su análisis descubre igualmente las categorías negativas, que llevan a entender la razón en un tercer sentido, como facultad de negar con conceptos; y todavía, en cuarto sentido, como la facultad de concebir lo infinito.[208]

José Gaos, que considera la razón como la facultad de concebir lo infinito, habría de seguir considerando la razón, en primer término, como la facultad de razonar, y admitir como propia esta facultad, aunque con ella trascienda al fenómeno —no lo abandona ni lo desprecia— hasta el grado de concluir, si fuera preciso, que el concepto de infinito no sólo corresponde a un objeto ideal sino también a un ente metafísico.

[207] *Ibid.*, p. 372.
[208] F. Salmerón, *op. cit.*, p. 158.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Bibliografía utilizada en esta obra*

Abellán, José Luis, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Aquino, Tomás de, *De natura generis*[1]

————, *Expositio in libros De Trinitate Boetii*

————, *Quaestiones Disputatae de malo*

————, *Quaestiones Disputatae de potentia*

————, *Quaestiones Disputatae de veritate*

————, *Summa contra Gentiles*

————, *Summa Theologiae*

Araos San Martín, Jaime, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1999.

Aristóteles, *Ética nicomaquea*, versión en castellano de Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.

————, *Física*, rev. y trad. de José Luis Calvo Martínez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996.

————, *Metafísica*, versión en castellano de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1991.

Balmes, Jaime, *Filosofía fundamental*, t. II. Editorial Sopena Argentina, Buenos Aires, 1952.

Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, 14a. ed., París, 1913.

————, *La pensée et le mouvant*, 4a. ed. París, 1915.

Brugger, Walter, *Diccionario de Filosofía*, Herder, México, 2000.

Brunschvicg, León, "La technique des antinomies kantiennes", en *Revue d'histoire de la philosophie*, J. Gamber éditeur, París, 1928, pp. 4 y ss.

[1] Las obras de Tomás de Aquino pueden encontrarse en dos fuentes electrónicas: a) Roberto S.J. Busa, "Opera Omnia cum Hypertextibus in CD-Rom", *Thomistica*, 1996. b) *Cfr.* Enrique Alarcón (ed.), "Corpus Thomisticum", Universidad de Navarra, 2006, "Index", http://www.corpusthomisticum.org/

Cardona, Carlos, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973.

Cavell, Stanley, "Knowing and Acknowledging", *Must We Mean What We Say?*, Cambridge University Press, Nueva York, 1976, pp. 238–266.

De Soto, Domingo, *Summulae a portinariis*, Salamanca, vol. I, 1575.

Domenchina, Juan José, *Poemas y fragmentos inéditos*, ed. Ecuador, México, 1964.

Elders, Leo, *Jean-Paul Sartre, El ser y la nada*, Magisterio Español, Madrid, 1977.

Enríquez Roa, Alberto, *Itinerarios filosóficos*, El Colegio de México, México, 1999.

Fabro, Cornelio, "Santo Tommasso e la liberta", en *L'Osservatore Romano*, 7–III–69.

Frege, Gottlob, *Conceptografía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1972.

Gaos, José, *Confesiones profesionales*, Obras completas, t. XVII, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982.

———, *Curso de metafísica*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1993.

———, *De la filosofía, Obras completas*, t. XII. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982.

———, *Del hombre, Obras completas*, t. XIII. Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

———, *El significado de Lambda, Obras completas*, t. II, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

———, *La filosofía en la universidad, Obras completas*, t. XVI, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1958.

———, *Orígenes de la filosofía y su historia, Obras completas*, t. II, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

García Jaramillo, Miguel Alejandro, "Teoría aristotélica del intelecto divino", *Tópicos*, no. 16, México, 1999, pp. 59–85.

Geiger, J., "Philosophies de l'essence et philosophies de l'existence", en *Congreso Internacional de Filosofía*, Barcelona, 1948.

Gensollen, Mario, "Ontología y epistemología del singular", en *Metafísica, acción y voluntad*, Universidad Panamericana, 2005, pp. 81–105.

Gilson, Etienne, *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1974.

Roland-Gosselin, M.D., *Essais d'une étude critique de la connaissance*, en *Bibliotèque Thomiste* XVII, J. Vrin, París, 1932.

———, "Sur la notion de *présence* en Epistémologie", en *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, 1928.

Gredt, Joseph, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Herder, Barcelona, 1961.

Heidegger, Martin, *Che Cos'è la metafísica?: Con astratti Della letrera su l'umanismo*, trad. italiana Armando Carlini, La Nuova Italia, Roma, 1959.

[Versión en castellano: *¿Qué es metafísica?*, trad. Xavier Zubiri, Seneca, México, 1941.]

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. del alemán de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón Pura*, trad. Pedro Ribas, Editorial Sígueme, Alfaguara, Madrid, 1995.

Llano, Alejandro, *Gnoseología*, Eunsa, España, 1984.

Llano, Carlos, "El conocimiento del singular en José Gaos", *Diánoia*, año XXXVI, no. 36, Fondo de Cultura Económica/Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1990, pp. 17–37.

———, *El conocimiento del singular en José Gaos*, Publicaciones Cruz O., México, 1995.

———, *Etiología de la idea de la nada*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

———, *Etiología del error*, Eunsa, Pamplona, 2004.

———, *Examen filosófico del acto de la decisión*, Universidad Panamericana y Ediciones Cruz, México, 1998.

———, *Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter*, Trillas, México, 1999.

———, "La filosofía del 'no' en José Gaos", *Diánoia*, año XLIII, no. 43, Fondo de Cultura Económica/Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1997, pp. 185–227.

———, "Una aproximación filosófica al problema de la muerte", ISTMO, no. 129, México, julio-agosto, 1980, pp. 19–20.

———, "Una lectura original de Aristóteles, hecha por José Gaos", en Héctor Zagal-Alberto Fonseca (comps.), *Aristóteles y los aristotélicos*, Publicaciones Cruz O., México, 2002, pp. 143–152.

Maritain, Jacques, *De Bergson a Tomás de Aquino*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1946.

———, *La philosophie bergsonienne*, 2a. ed., París, 1930.

———, *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, De Brower Desclée, Buenos Aires, 1943.

Martins, Diamantino, *Bergson: la intuición como método de la metafísica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1943.

Millán Puelles, Antonio, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.

Navarro, Bernabé, "El pensamiento griego en la obra de José Gaos", en *Obras completas* de José Gaos, t. II, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

Noël, *Le realisme immédiate*, Biblioteca del Instituto Superior de Filosofía, Lovaina, 1938.

Norberto, Bobbio, *L 'etá dei diritti*, Einandi, Turin, 1990.

Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, vol. IV, Taurus, Madrid, 1983.

————, *Obras completas*, vol. VII, Taurus, Madrid, 1983.

Paz, Octavio, *El arco y la lira*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Plotino, *Enéadas*, introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1998.

Raeymaeker, *Metaphysica Generalis*, Lovania E. Warny, Lovaina, 1935.

Rangel Guerra, Alfonso, "Introducción", en F. Salmerón, *Escritos sobre José Gaos*, El Colegio de México, México, 2000.

Salmerón, Fernando, "El pensamiento griego en la obra de José Gaos", en J. Gaos, *Obras Completas*, t. II, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

————, *Escritos sobre José Gaos*, El Colegio de México, México, 2000.

Santo Tomás, Juan de, *Compendio de Lógica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.

————, *Cursus Theologicus*, t. I, Ludovicus Vives, París, 1883.

————, *Cursus Theologicus*, t. V, Ludovicus Vives, París, 1883.

Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Quinto Sol, México, 1994.

————, *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 1966.

Sepich, Juan R., "Estudio preliminar" a *El ente y la esencia* de Tomás de Aquino, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Buenos Aires, 1940.

Soto, Domingo de, *Summulae a protinariis*, vol. I, Salamanca, 1575.

Tierno Galván, Enrique, *Qué es ser agnóstico*, Technos, Madrid, 1975.

Van Riet, "Philosophie et Existente", *Rev. Phil. Lovaina*, Lovaina, 1948.

Verneaux, Roger, *Epistemología general*, Herder, Barcelona, 1999.

————, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, Herder, París, 1959.

Villoro, Luis, "Prólogo", en J. Gaos, *Obras completas*, t. XII.

————, "Temas y categorías filosóficas en la obra de José Gaos", *Anthropos*, Barcelona, marzo-abril, 1992, pp.

Yamuni Tabush, Vera, *José Gaos, su filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Zigliara, F. Thoma Maria, *Della luce intellettuale e del ontologismo*, vol. I, Roma, 1874.

————, *Essais sur les principes du traditionalisme*, vol. I, versión en francés de A. Morgner, Lyon, 1880.

Zirión, Quijano, Antonio, *Historia de la fenomenología en México*, Red Utopía, México, 2004.

Zirión, Quijano, Antonio, "Las anotaciones marginales de José Gaos en Ideas I", en *Diánoia*, vol. XXXIX, no. 39, México, 1993.

Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.

2. *Bibliografía de José Gaos: obras completas*[2]

Gaos, José, *Confesiones profesionales; Aforística*, Nueva Biblioteca Mexicana, 85, t. XVII, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982.

———, *De Descartes a Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía*, Nueva Biblioteca Mexicana, 130, t. IV, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997.

———, *De Husserl, Heidegger y Ortega*, Nueva Biblioteca Mexicana, 139, t. X, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999.

———, *De la filosofía*, Nueva Biblioteca Mexicana, 84, t. XII, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982.

———, *Del hombre*, Nueva Biblioteca Mexicana, 109, t. XIII, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.

———, *El pensamiento hispanoamericano; Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, Nueva Biblioteca Mexicana, 112, t. V, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993.

———, *Epistolario y papeles privados*, Nueva Biblioteca Mexicana, 140, t. XIX, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999.

———, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Nueva Biblioteca Mexicana, 88, t. VII, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987.

———, *Filosofía mexicana de nuestros días; En torno a la filosofía mexicana; Sobre la filosofía y la cultura en México*, Nueva Biblioteca Mexicana, 129, t. VIII, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

———, *Historia de nuestra idea del mundo*, Nueva Biblioteca Mexicana, 116, t. XIV, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.

———, *Ideas de la filosofía (1938–1959)*, Nueva Biblioteca Mexicana, 156, t. III, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003.

———, *La filosofía en la universidad*, Nueva Biblioteca Mexicana, 146, t. XVI, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.

———, *Orígenes de la filosofía y de su historia; Antología de la filosofía griega; El significado de Lambda*, Nueva Biblioteca Mexicana, 106, t. II, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

[2] Esta bibliografía fue tomada de la página web del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México: José Gaos (1900–1969), a cargo de Antonio Zirión Quijano. http://www.filosoficas.unam.mx/~gaos/JGobras.htm

Gaos, José, *Pensamiento de lengua española; Pensamiento español*, Nueva Biblioteca Mexicana, 101, t. VI, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

————, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, Nueva Biblioteca Mexicana, 115, t. IX, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.

3. *Bibliografía sobre José Gaos*[3]

Abellán, J.L., "José Gaos y el fundamento filosófico de la historia de las ideas", *Anthropos*, no. 130/131, 1992, pp. 108–110.

————, "La contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica", *Diánoia*, vol. 16, 1970, México, pp. 205–231.

————, *De la guerra civil al exilio republicano (1936–1977)*, Mezquita, Madrid, 1983.

————, *Filosofía española en América (1936–1966)*, Guadarrama/Seminarios y Ediciones, Madrid, 1966.

————, *Historia crítica del pensamiento español*, t. V/3, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

Alfaro López, H.G., *La filosofía de Ortega y Gasset y José Gaos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.

Alvarenga, J.L., "Entrevista en Caracas con José Gaos", *Índice*, junio, 1959.

Aranguren, J.L., "Expresiones verbales y expresiones filosóficas en el contexto de 'De la filosofía'", *Diánoia*, vol. 16, 1970, México, pp. 157–163.

Ardao, A., "Lenguaje, lengua y filosofía en Gaos", *Revista Venezolana de Filosofía*, vol. 18, 1984, pp. 7–17.

Benítez, L., "Gaos y Gallegos Rocafull en torno al tema de nuestro tiempo", *Estudios* ITAM-México, no. 13, 1988, pp. 118–128.

Cardiel Reyes, R., "Filosofía de la filosofía", *Cuadernos Americanos*, vol. 5, 1969, pp. 45–58.

Castro López, O., *José Gaos. Estancias y visiones de un transterrado*, Universidad Veracruzana, México, 1993.

Cerruti, H., "José Gaos, impulsor de la filosofía latinoamericana", *Anthropos*, no. 130/131, 1992, pp. 89–90.

Colonillo, P., *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistensza. Saggio su Jose Gaos*, Napoli, 1990.

Fernández, J., "Carta de José Gaos a Julio Montes", *Cuadernos Americanos*, vol. 5, 1969, pp. 59–68.

————, "Los cursos del doctor José Gaos", *Revista de la Universidad de México*, vol. 9, 1970, pp. 6–7.

[3] Agradezco la colaboración de mi colega Silvia Valdés Vignau en la compilación de esta bibliografía sobre José Gaos.

Fernández, J., "Una indagación estética de José Gaos", *Diánoia*, vol. 15, 1969, pp. 253–264.

Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1965, voces "Gaos" y "Filosofía".

Gómez Robledo, A., "Mis recuerdos de Gaos", *Cuadernos Americanos*, vol. 5, 1969, pp. 69–73.

Guy, A., "El tiempo en la filosofía de José Gaos", *Diánoia*, vol. 16, 1970, pp. 172–186.

————, "La fenomenología de la caricia y de la muerte en J. Gaos", *Humanitas*, Monterrey, vol. 4, 1963, pp. 97–113.

Hernández Luna, J., "En torno a un curso sobre el historicismo del maestro José Gaos", *Cuadernos Americanos*, 5, 1969, pp. 74–80.

Izquierdo Ortega, J., "De la filosofía", *Índice*, no. 194, 1965.

Larroyo, F., "El filosofar de José Gaos en exposición genética", *Cuadernos Americanos*, vol. 5, 1969, pp. 81–101.

————, *La filosofía de la filosofía: a propósito de las conferencias del Prof. y Dr. José Gaos*, Polis, México, 1938.

León Portilla, M. y J.M. Muriá, "La muerte de José Gaos", *Anthropos*, no. 130/-131, 1992, pp. 43–46.

Lledo, E., *Diálogo y experiencia del texto en la obra de José Gaos*, *Anthropos*, no. 130/131, 1992, pp. 104–108.

López Quintas, A., *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid, 1970.

Moreno, R., "Gaos y la filosofía latinoamericana", *Filosofía y Letras*, vol. 38, 1950, pp. 339–363.

Muñoz Alonso, A., *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, Guadarrama, Madrid, 1959.

Navarro, B., "El pensamiento griego en la obra de José Gaos", *Diánoia*, vol. 16, 1970, pp. 232–252.

Nicol, E., "Otra idea de la filosofía. Respuesta a José Gaos", *Cuadernos Americanos*, vol. 3, mayo-junio, 1950, pp. 129–139.

Rangel Guerra, A., "Cartas de José Gaos", *Universidad de México*, vol. 521, 1994, pp. 31–32.

Recasens Siches, L., "José Gaos y José Ortega y Gasset", *Diánoia*, vol. 16, 1970, pp. 279–287.

Roa, R., *Vocación, palabra y ejemplo de José Gaos*, Publicaciones de la Revista de la Universidad de La Habana, La Habana, 1939.

Rodríguez Neira, T., "José Gaos. La idea del mundo", *El Basilisco*, Oviedo, 1983–1984.

Roig Gironella, recensión del libro J. Sánchez Villaseñor, "Gaos en Mascarones. La crisis del historicismo y otros ensayos", *Pensamiento*, vol. 6, 1946, pp. 211–215.

Romanell, P., "Tributo a José Gaos", *Diánoia*, vol. 16, 1970, pp. 288–292.

Rovira Gaspar, Ma. del Carmen *et al.*, *La tarea de Samuel Ramos y José Gaos. A 50 años de la apertura de la cátedra de Filosofía en México, en la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.

Rusker, U., "José Gaos. Sobre 'El origen y la historia de la filosofía'", *Diánoia*, vol. 16, 1970, pp. 187–204.

Salazar Bondy, A., "Un tema de Gaos: abstracción y verdad", *Diánoia*, vol. 16, 1970, pp. 164–171.

Salmerón, F., "Crónica de la evolución de un pensamiento", prólogo e introducción, *Anthropos*, no. 130/131, 1992, pp. 36–43.

————, "José Gaos: su idea de la filosofía", *Cuadernos Americanos*, vol. 5, 1969, pp. 102–129.

————, "La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía. La estructura de 'De la filosofía' de José Gaos", *Diánoia*, vol. 20, 1974, pp. 147–171.

————, "La ontología de José Gaos", *Cathedra*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, vol. 2, enero-marzo, 1975, pp. 103–119

————, *Jornadas Filosóficas. La primera autobiografía de José Gaos*, en ID., *Ensayos Filosóficos. Antología*, Secretaría de Educación Pública, México, 1988, pp. 239–259.

————, "Sobre el pensamiento de José Gaos. La filosofía política de los transterrados", *Universidad de México*, vol. 521, 1994, pp. 10–18.

————, *Los estudios cervantinos de José Gaos, seguido de un ensayo inédito de José Gaos, y un comentario final de Carlos Montemayor*, El Colegio Nacional, México, 2004.

Sambarino, M., *El historicismo personalístico de José Gaos*, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallego", Caracas, 1982.

Sánchez Villaseñor, J.,*Gaos en Mascarones. La crisis del historicismo y otros ensayos*, Jus, México, 1945.

Uranga, E., "José Gaos: su personalidad y confesión", *Cuadernos Americanos*, vol. 5, 1969, pp. 130–156.

Vázquez, R., "El tema de Dios en José Gaos", *Anthropos*, no. 130/131, 1992, pp. 97–101.

Villoro, L., "La filosofía de José Gaos", *Diánoia*, vol. 10, 1964, pp. 307–322.

————, "Temas y categorías en la obra de José Gaos", *Anthropos*, no. 130/131, 1992, pp. 79–88.

Xirau, R., "De Descartes a Marx. La historia de la filosofía en la obra de José Gaos", *Universidad de México*, no. 521, 1994, pp. 40–44.

————, "José Gaos o del valer la pena", *Cuadernos Americanos*, vol. 5, 1969, pp. 157–164.

Yamuni, V., "Filosofía de la filosofía", *Anthropos*, no. 131/132, 1992, pp. 70–80.

————, "La autobiografía filosófica de José Gaos", *Diánoia*, vol. 16, 1970, pp. 265–278.

Yamuni, V., "La ética o razón práctica de José Gaos", *Anthropos*, no. 130/131, 1992, pp. 91–97.

————, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.

————, General de Difusión Cultural, México, 1986.

Zavala, I.M., "Filosofía poética y las vanguardias: José Gaos", *Anthropos*, no. 130/131, 1992, pp. 102–103.

Zea, Leopoldo, "José Gaos y la filosofía mexicana", *Cuadernos Americanos*, vol. 5, 1969, pp. 165–175.

————, "José Gaos, el hispano-americano", *Anthropos*, no. 130/131, 1992, pp. 58–69.

————, "La filosofía mexicana de José Gaos", *Universidad de México*, no. 521, 1994, pp. 19–25.

————, *José Gaos, el transterrado*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, 2004.

ÍNDICE

Introducción 5

I. Objetos ideales y entes metafísicos 15
1. Apertura metafísica 15
2. Expresión, imagen y pensamiento 17
3. Imposibilidad de una teoría pura 19
4. Todos los objetos que hay 21
5. Diferencia y relación entre los fenómenos y los objetos metafísicos 22
6. Objetos ideales y entes metafísicos 25
6.1 Características de los objetos ideales 28
6.2 Características de los entes metafísicos 31
7. Objetos ideales y entes metafísicos: posición, diferencia y duda 32
8. Metafísica del hombre 33
9. Una lectura original de Aristóteles hecha por José Gaos 36
10. Significación de mociones y emociones 38
11. Prioridad del acto sobre la potencia 43

II. El conocimiento del singular 49
1. El desprendimiento 49
2. La significación 50
3. Concepto universal y concepto individual 51
4. La cuestión ontológica del singular 55
5. La cuestión noética del singular 59
6. El concepto individual 62
7. Relación situacional 63
8. El sujeto gramatical, lógico y psicológico 65
9. Varios niveles de individuación 66
10. Pronombres personales y nombres propios 67

11. Dualismo de conceptos y objetos 69
12. Individuación ontológica e individuación noética 70
III. La filosofía del 'no' 75
1. Las categorías negativas de la expresión verbal 78
2. Fenomenología del 'no' relativo 81
3. Indenotabilidad del 'no' 86
4. La fenomenología de la nada 89
5. La inobjetualidad de la nada 93
6. Importancia metafísica del prefijo 'in-' 99
7. La negación práctica 102
8. La negación práctica en la voluntad 103
9. Asimetría entre la negación volitiva y la negación verbal 107
10. Fenomenología del 'no' existencial 109
11. La estructura de la presencia 113
12. Aparición y desaparición 118
13. Negación o desplazamiento 119
14. Objetos no presentes a ningún sujeto 122
15. Existencia fenoménica y existencia metafísica 124
16. El infinito en la existencia 126
17. Finitud, otredad y presencia 127
IV. Antinomismo en la filosofía de José Gaos 139
1. La antinomia fundamental 140
2. Si las antinomias son contradictorias 144
3. Las opciones vitales ante las antinomias 148
4. Motivos de las opciones 152
4.1 Amor y odio en la antinomia de la existencia de Dios 153
4.2 Soberbia y humildad en la antinomia de la existencia de Dios 155
5. Multiplicidad de motivos 155
6. La causalidad del motivo 158
7. Actos de la voluntad y actos del entendimiento 161
8. Error e injerencia de la voluntad 167
9. El motivo: ¿es causa eficiente o formal? 169
10. Voluntad y entendimiento: especificación y ejercicio ... 172
11. Voluntad y entendimiento en las opciones antinómicas . 174
12. Legitimidad de la opción volitiva en las antinomias 177
13. Motivos originarios y consecuenciales 178
14. Ejercicio de la voluntad 181
15. Mociones y emociones 184

16. Motivo y causa eficiente 187
17. Necesidad de la opción 189
18. La opción del método 192
Bibliografía 201

1. Bibliografía utilizada en esta obra 201
2. Bibliografía de José Gaos: obras completas 205
3. Bibliografía sobre José Gaos 206

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS EN LA COLECCIÓN

CUADERNOS

BENÍTEZ, Laura, *El mundo en René Descartes*, 1993, 163 pp. (Cuadernos, 59)

BENÍTEZ, Laura y José Antonio Robles (compiladores), *Filosofía y sistema*, 1992, 97 pp. (Cuadernos, 58)

BEUCHOT, Mauricio, *Lógica y metafísica en la Nueva España*, 2006, 155 pp. (Cuadernos, 65)

BEUCHOT, Mauricio y Bernabé Navarro (compiladores), *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavijero*, 1992, 107 pp. (Cuadernos, 57)

CABRERA, Isabel y Carmen Silva (compiladoras), *Umbrales de la mística*, 2006, 160 pp. (Cuadernos, 66)

CABRERA, Manuel, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, segunda edición, 1994, 70 pp. (Cuadernos, 61)

CASTAÑEDA, Héctor-Neri, *Autobiografía filosófica*, traducción de Rigoberto Juárez-Paz, 1998, 183 pp. (Cuadernos, 63)

OLIVÉ, León y Fernando SALMERÓN (compiladores), *La identidad personal y la colectiva*, 1994, 113 pp. (Cuadernos, 62)

PEÑA, Lorenzo, *Introducción a las lógicas no clásicas*, 1993, 240 pp. (Cuadernos, 60)

SALMERÓN, Fernando, *Ensayos de filosofía moderna y contemporánea*, 2000, 320 pp. (Cuadernos, 64)

SALMERÓN, Fernando, *Filosofía e historia de las ideas en México y America Latina*, 2007, 299 pp. (Cuadernos, 67)